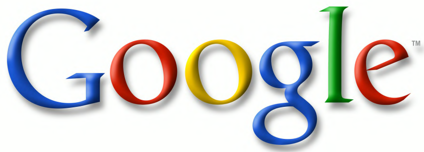








HISTOIRE

DE

LA PHILOSOPHIE CARTÉSIENNE.

LYON.—IMPRIMERIE D'AIMÉ VINGTRINIER, QUAI SAINT-ANTOINE, 36.

HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE

CARTÉSIENNE

PAR FRANCISQUE BOUILLIER

CORRESPONDANT DE L'INSTITUT, DOYEN DE LA FACULTÉ DES LETTRES

DE LYON.

—

TOME SECOND.



PARIS
DURAND, LIBRAIRE,
RUE DES GRÈS-SORBONNE, 5.

LYON
BRUN ET Ce, LIBRAIRES,
RUE MERCIÈRE, 5.

1854



HISTOIRE

DE LA

PHILOSOPHIE CARTÉSIENNE

CHAPITRE I.

Caractères généraux de la seconde période du cartésianisme français. — Antécédents de la philosophie de Malebranche dans l'Oratoire. — Sage et libérale constitution de l'Oratoire. — Goût de l'étude et de la retraite. — Union des sciences, des lettres et de la philosophie avec la théologie. — Éloge de l'Oratoire par Bossuet. — Esprit philosophique de l'Oratoire. — Prédilection pour saint Augustin et pour Platon. — Essais de philosophie platonicienne dans l'Oratoire antérieurs à Descartes. — Encouragements donnés à Descartes par le cardinal de Bérulle. — Les PP. de Condren, Gibieuf et La Barde, introducteurs du cartésianisme dans la congrégation. — André Martin, précurseur et maître de Malebranche. — Doctrines cartésiennes dissimulées sous le nom et l'autorité de saint Augustin. — Alliance de Platon et de saint Augustin avec Descartes, caractère particulier du cartésianisme de l'Oratoire. — Fidélité de l'Oratoire à Descartes. — Contraste entre les tendances de l'Oratoire et les Jésuites. — Malebranche. — Circonstance qui détermine sa vocation philosophique. — Composition et succès de la *Recherche de la vérité*. — Aversion pour la polémique. — Infériorité de ses ouvrages de polémique sur ceux de pure spéculation. — De Malebranche comme écrivain. — Beauté de la forme de ses *Méditations*. — Malebranche physicien. — Les petits tourbillons. — Dédain de l'histoire, de l'érudition et des langues. — Dédain de la poésie. — Des deux vers qui lui sont attribués. — Rétractation de la signature du formulaire. — Malebranche fier du nom de *Méditatif*. — De la mise en scène de ses dialogues. — Sa renommée dans toute l'Europe. — Sa mort. — Malebranche jugé par le XVIIIe siècle.

Avec Malebranche s'ouvre, dans l'histoire du cartésianisme français, une seconde période qui se distingue de la première

par de nouveaux développements et par un caractère plus prononcé d'idéalisme. Nous allons voir la question de l'origine et de la nature des idées jouer un plus grand rôle et se placer au premier rang. Descartes, sauf en ce qui concerne la preuve de l'existence de Dieu par l'idée de l'infini, avait laissé incomplète et vague la théorie des idées innées, il avait méconnu leurs véritables caractères et leurs rapports avec Dieu, et je m'imagine qu'il eût été fort étonné d'entendre, ce qu'enseignent tous les principaux cartésiens de cette seconde période, que nous voyons la vérité en Dieu. Mais Malebranche remet en lumière et développe tout ce que Descartes avait omis ou négligé dans la doctrine de la connaissance et des vérités éternelles, et quelles que soient les erreurs où il tombe, il a la gloire de rétablir leurs caractères d'immutabilité et d'éternité, de replacer leur siége dans l'entendement divin, en quoi il est suivi par l'école cartésienne presque tout entière. Enfin il a mérité le nom de Platon français, par la hardiesse de son vol dans le monde de l'invisible et de l'absolu.

Descartes n'avait fait qu'effleurer la question des attributs de Dieu et de la Providence; Malebranche, avant Leibnitz, comble cette grande lacune ; il aborde hardiment les grands problèmes de l'existence du mal, de la fin et des voies de la Providence, non seulement dans l'ordre de la nature, mais aussi dans celui de la grâce. Mais si, d'une part, il mérite bien du cartésianisme, de l'autre, il le compromet par de dangereuses bizarreries sur la vision des corps en Dieu, par son étendue intelligible et par un constant effort pour immiscer la théologie avec la philosophie. Descartes avait voulu séparer, Malebranche veut unir les vérités de la foi et celles de la philosophie. Mais souvent il embrouille la théologie avec la philosophie, faisant intervenir les mystères dans la philosophie, comme la philosophie dans les mystères. De là des nouveautés

téméraires, de là les alarmes de Bossuet et d'un grand nombre de théologiens, même de ceux qui s'étaient prononcés en faveur de Descartes. A l'occasion de Malebranche, la division s'introduit parmi les cartésiens; les uns se déclarent ses adversaires et les autres ses disciples. Tous continuent, il est vrai, à marcher sous le drapeau de Descartes, mais avec des couleurs et des armes particulières. Pour les uns, la philosophie de Malebranche est le magnifique et légitime développement des principes du maître; pour les autres, une défection manifeste, un tissu de rêves et de chimères. Pour les uns, elle est une éclatante démonstration; pour les autres, la ruine des vérités fondamentales de la foi. Cependant, l'influence de Malebranche, trop peu appréciée par quelques historiens de la philosophie, s'étend jusque sur la plupart de ses adversaires. Les plus véhéments contre sa providence générale, son optimisme et ses nouveautés en théologie, lui empruntent plus ou moins la doctrine de la raison et de la vue des vérités éternelles en Dieu, ou du moins, sans lui, ne les eussent peut-être pas retrouvées dans saint Augustin.

Mais Malebranche est un enfant de l'Oratoire, en même temps que de Descartes. Montrons donc d'abord le lien entre sa philosophie et l'esprit de son Ordre; recherchons quels y furent ses antécédents et ses maîtres. Quel magnifique éloge Bossuet ne fait-il pas de cette pieuse et savante congrégation, de son esprit et de ses sages et libérales constitutions, dans l'oraison funèbre du P. Bourgoing! « Allez à cette maison où reposent les os du grand saint Magloire (1); là, dans l'air le plus pur et le plus serein de la ville, un nombre infini d'ecclésiastiques respire un air encore plus pur de la disci-

(1) Saint-Magloire était la principale maison de l'Oratoire dans le haut du faubourg Saint-Jacques, à Paris.

Mais Bossuet a tout admirablement dit dans quelques lignes qu'il faut citer, sur l'esprit et sur la sagesse des constitutions de l'Oratoire, et sur les traits distinctifs des enfants de Bérulle. « Son amour immense pour l'Église lui inspira de former une compagnie à laquelle il n'avait point voulu donner d'autre esprit que l'esprit de l'Église, d'autres règles que les canons, d'autres supérieurs que les évêques, d'autres liens que la charité, d'autres vœux solennels que ceux du baptême et du sacerdoce, compagnie où une sainte liberté fait le saint engagement, où l'on obéit sans dépendre, où l'on gouverne sans commander, où toute l'autorité est dans la douceur et où le respect s'entretient sans le secours de la crainte ; compagnie où la charité qui bannit la crainte opère un si grand miracle, et où, sans autre joug qu'elle-même, elle sait non seulement captiver, mais encore anéantir la volonté propre ; compagnie où, pour former de vrais prêtres, on les mène à la source de la vérité, où ils ont toujours en main les livres saints pour en rechercher sans relâche la lettre par l'esprit, l'esprit par l'oraison, la profondeur par la retraite, etc. (1). »

Autant d'éloges autant de traits contre les Jésuites. Tout ce que Bossuet célèbre dans l'Oratoire est précisément en contradiction avec les règles et la constitution des Jésuites. Opposées par leur constitution, les deux congrégations ne le furent pas moins, dès l'origine, par leur esprit. Avec ce grand amour et cette liberté de l'étude, l'Oratoire ne pouvait demeurer indifférent à la philosophie et ne pas être un puissant auxiliaire de celle qu'il aurait embrassée Pierre Bérulle, son fondateur, n'était pas un philosophe ; mais, au défaut d'une philosophie, il avait transmis à son Or-

(1) *Oraison funèbre du P. Bourgoing*, troisième supérieur de l'Oratoire.

dre des recommandations et des prédilections qui bientôt devaient déterminer ses tendances philosophiques. Il avait, dit le P. Tabaraud, une profonde vénération pour saint Augustin qu'il mettait au-dessus de tous les autres Pères par son esprit et par sa doctrine, il l'honorait singulièrement comme le docteur de la grâce de Jésus-Christ, et il voulut que cette dévotion passât à ses disciples. Elle y passa, en effet; saint Augustin fut le théologien de prédilection de l'Oratoire, ce qui, en dépit de toutes les protestations et de toutes les signatures de formulaires, le rendit toujours plus ou moins suspect de jansénisme. Avec saint Augustin et par saint Augustin, l'Oratoire goûta Platon qui déjà, avant Descartes, l'emportait sur Aristote au sein de la congrégation.

Les premiers Pères de l'Oratoire avaient, en effet, formé le dessein d'introduire parmi eux la philosophie de Platon qui leur paraissait avoir quelque chose de plus grand et de plus sublime, de plus accommodé aux mystères de la foi, que celle d'Aristote (1). Je citerai le P. Fournenc, auteur d'un Cours complet de philosophie, qui parut en 1665, où il annonce qu'il veut unir avec l'esprit de Platon et les doctrines des Pères de l'Église la vraie philosophie d'Aristote (2). Dans la

(1) *Bibliothèque critique de Richard Simon sous le pseudonyme de M. de Sainjore*. Bâle, 4 vol. in-12, 1709. (Voir le tome 4me, lettre 12.)

(2) *Universæ philosophiæ synopsis accuratissima, sinceriorem Aristotelis doctrinam cum mente Platonis passim explicata et illustrata, et cum orthodoxis SS. Doctorum sententiis breviter dilucideque concinnans*. Lutet., 1655, 3 vol. in-4°. — Il dit dans la préface : Paranti mihi compendium in quo brevissime simul atque amplissime peripateticarum omnium quæstionum argumenta discuterentur, multa cum ex novis observationibus, iisque doctissimis quibus recentiores aliqui philosophiam nobilitarunt, tum vel multo uberius ex antiquis monumentis platonicorum excerpta occurrerunt, ex quibus non parum splendoris ac dignitatis elucubrationibus nostris accessurum putavi.

préface du tome deuxième sur la philosophie morale, il se défend ainsi contre le reproche de citer trop souvent Platon : « At cur Platonem toties ? Imo cur tam sæpe Aristotelem alii citant ac demirantur ? Philosophiam hic profiteor, non theologiam. » Quelquefois on y rencontre le nom de Descartes dont la philosophie commençait à se répandre, mais en général le P. Fournenc sacrifie Descartes à Platon, et il met les arguments du Phédon en faveur de la spiritualité de l'âme au-dessus de ceux des *Méditations*. Bientôt le développement de la philosophie de Descartes fit oublier au sein de l'Oratoire ces essais de philosophie platonicienne ; mais la trace cependant en est demeurée dans le cartésianisme oratorien qui, comme nous le verrons, se distingue par l'alliance de Descartes avec saint Augustin et Platon.

Si Bérulle avait, par saint Augustin, préparé ses disciples à recevoir Descartes, il les y disposa plus directement encore par l'amitié dont il l'avait honoré, et par l'estime qu'il avait professée hautement pour ses doctrines et pour sa personne. Bérulle avait connu Descartes pour la première fois dans une réunion, chez le nonce du pape, de savants et de grands personnages, devant lesquels un sieur de Chandoux exposa un nouveau système de philosophie et de chimie (1). Descartes ayant pris la parole pour le combattre, Bérulle fut tellement frappé de la force de ses objections, de la nouveauté et de l'enchaînement de ses idées, qu'il voulut avoir avec lui des conférences particulières. Descartes, dans ces conférences, lui exposa les premières pensées qui lui étaient venues sur la philosophie. Le cardinal, dit Baillet, pénétré de leur importance, l'encouragea à mener à bonne et prompte

(1) Ce sieur de Chandoux fut depuis pendu pour crime de fausse monnaie. (Voir la *Vie de Descartes*, par Baillet.)

fin son projet de réforme philosophique, il lui en fit même une affaire de conscience; et quand Descartes quitta la France, il le recommanda vivement aux prêtres de l'Oratoire de la Flandres. Aussi Descartes, dit encore Baillet, considérait Bérulle, après Dieu, comme le principal auteur de ses desseins et de sa retraite hors de son pays, pour mieux les accomplir (1). Toutefois, ce ne fut pas Bérulle, mort en 1629, mais son successeur le P. de Condren qui introduisit la philosophie dans l'Oratoire avec l'aide des PP. Gibieuf et (2) La Barde qui s'étaient étroitement liés avec Descartes, pendant les divers séjours qu'il fit à Paris. D'adversaire de Descartes, le P. La Barde en était devenu un zélé partisan, après lui avoir soumis ses difficultés, par l'intermédiaire de leur ami commun, le P. Gibieuf. Dans une de ses lettres, Descartes le remercie d'avoir pris la peine de lire ses pensées métaphysiques, « et de lui avoir fait la faveur de le défendre contre ceux qui l'accusent de mettre tout en état de doute.« Il a très-bien pris mon intention et si j'avais plusieurs protecteurs tels que vous et lui, je ne douterais pas que mon parti ne se rendît bientôt le plus fort (3). »

Adoptée par l'Oratoire, propagée par ses membres dont la plupart, au milieu même de la persécution, lui demeureront fidèles, avec plus ou moins de réserve ou de circonspection, la philosophie de Descartes lui doit de nouveaux développements et une partie de son succès. Mais l'Oratoire, à son tour, lui doit cette justesse, cette raison épurée, cette élévation de doctrines qui distinguent ses ouvrages, il lui doit enfin

(1) *Vie de Descartes*, liv. 2, chap. 14.

(2) Le P. Gibieuf est auteur d'un traité *De libertate Dei et creaturæ*, composé à l'instigation du cardinal de Bérulle et dont toute la doctrine est tirée de saint Augustin.

(3) Édit. Clersel., 2me vol., p. 512.

la plus grande partie de sa gloire, puisqu'il lui doit Malebranche.

Lorsqu'en 1678 les supérieurs de l'Oratoire furent obligés, pour préserver l'Ordre d'une ruine imminente, de proscrire eux-mêmes l'enseignement du cartésianisme, des membres de la congrégation protestèrent et leur envoyèrent une lettre en latin où ils disaient : « Si le cartésianisme est une peste, nous sommes plus de deux cents qui en sommes infectés (1). »

Malebranche a donc eu des prédécesseurs et des maîtres, comme des disciples, au sein de l'Oratoire ; il n'y a pas introduit, il y a trouvé et n'a fait qu'affermir et développer à son tour cette tendance idéaliste et platonicienne unie à Descartes, dont sa philosophie fut la plus belle et la plus haute manifestation. Lui-même, par les nombreuses citations, par les éloges qu'il en fait dans la *Recherche de la vérité*, semble reconnaître le P. André Martin, plus célèbre sous le pseudonyme d'Ambrosius Victor, pour son précurseur et son maître. Le P. Hardouin, dans ses *Athei detecti*, nous donne le P. André Martin comme le maître en athéisme de Malebranche (2). Entré dans l'Oratoire en 1641, et chargé d'enseigner la philosophie au collége d'Angers, André Martin fut, dit-on, le premier professeur de la congrégation qui introduisit Descartes dans l'enseignement philosophique. Ce ne fut pas sans soulever contre lui l'université d'Angers, de laquelle il reçut l'injonction de se conformer à Aristote,

(1) Cette lettre est citée par le P. Daniel, troisième partie du *Voyage du monde de Descartes*, et dans le *Menagiana*. « J'ai vu, dit Ménage, une lettre imprimée en très-beau latin d'un de leurs plus jeunes frères qui demandaient permission de la professer avec deux cents de ses confrères. » (*Menagiana*, édit. de 1741, 4 vol. in-12, 3me vol., p. 262.

(2) Né à Bressuire, dans le Poitou, en 1621, mort à Poitiers, en 1675.

dans son cours de physique. Bientôt après, et pour la même cause, un autre oratorien, Bernard Lami, devait encore agiter davantage cette même université. Toutefois, André Martin n'abandonna pas Descartes et continua de répandre ses doctrines, en les dissimulant sous le nom et l'autorité de saint Augustin. Mais il ne réussit à échapper à l'accusation de cartésianisme que pour encourir celle plus dangereuse encore de jansénisme, qui le fit suspendre de la chaire de philosophie de Saumur. Dans son grand ouvrage intitulé *Philosophia christiana* (1), publié sous le pseudonyme d'Ambrosius Victor, André Martin évite de prononcer le nom de Descartes pour ne faire parler que saint Augustin. Par l'esprit et par les doctrines, la *Philosophia christiana* est un remarquable antécédent de la *Recherche de la vérité*. Depuis la première édition qui n'a que trois vol. in-12, jusqu'à la dernière qui en a sept, la *Philosophia christiana*, comme la *Recherche de la vérité*, s'est successivement agrandie et complétée. Sur Dieu, sur l'homme, sur la nature des bêtes, sur toutes les parties de la philosophie, toujours c'est saint Augustin lui-même qu'André Martin fait parler avec des citations de ses propres ouvrages. Mais, à la manière dont il choisit et lie ces citations, et surtout, par les titres développés qu'il place en tête de chaque chapitre, il n'est pas difficile de reconnaître que son saint Augustin est un peu arrangé et ajusté d'après Descartes. Cela est surtout visible dans le Traité consacré à la nature des bêtes (2), où il prétend retrouver, dans saint Augustin, une foule d'arguments en faveur de l'automatisme parmi lesquels il développe surtout celui que, sous un Dieu juste, nul sans avoir péché ne peut souffrir (3).

(1) *Philosophia christiana Ambrosio Victore theologo collectore, seu sanctus Augustinus de philosophia universim*. Paris, 1671, 7 vol. in-12.

(2) *Sanctus Augustinus de anima bestiarum*, volumen sextum.

(3) Il est curieux de voir comment Malebranche cherche à justifier

Mais André Martin se montre surtout à nous le précurseur et le maître de Malebranche, par la façon dont il expose et développe dans saint Augustin la doctrine platonicienne sur les idées divines et les vérités éternelles. Quel homme religieux, dit-il d'après saint Augustin, peut nier qu'en chaque genre de choses tout vient de Dieu? Or Dieu n'a créé tel ou tel genre que parce qu'il en avait l'idée, les idées des créatures sont donc en Dieu, comme dans l'esprit de l'artiste, l'idée de l'œuvre qu'il a conçue. C'est seulement dans ces idées et par ces idées que les créatures sont éternellement présentes à Dieu qui ne peut emprunter sa connaissance des choses extérieures. De même qu'on dit qu'on voit les corps dont l'imagination nous représente seulement les images, quoique ces images n'aient rien de corporel, de même on dit qu'on voit les créatures, lorsqu'on voit leurs idées dans l'essence de Dieu, quoiqu'il n'y ait en elles ni étendue ni figure, et on les y voit mieux et plus clairement qu'en elles-mêmes (1). Nous voilà déjà bien près de la vision en Dieu de Malebranche. Parmi les cartésiens qui ont précédé Malebranche dans l'Oratoire, il faut rappeler encore ici le commentateur du *Discours de la*

André Martin d'attribuer à saint Augustin une doctrine qui n'est pas la sienne : « Il est certain que saint Augustin a toujours parlé des bêtes comme si elles avaient une âme, je ne dis pas une âme corporelle, car ce saint docteur savait trop bien distinguer l'âme d'avec le corps, pour penser qu'il pût y avoir des âmes corporelles, je dis une âme spirituelle, car la matière est incapable de sentiment. Cependant, je crois qu'il est plus raisonnable de se servir de l'autorité de saint Augustin pour prouver que les bêtes n'ont point d'âme que pour qu'elles en ont ; car des principes qu'il a soigneusement examinés et fortement établis, il suit manifestement qu'elles n'en ont point, ainsi que le fait voir Ambroise Victor dans son sixième volume de la *Philosophie chrétienne*. » (*Éclaircissement sur le sixième livre de la* Recherche.)

(1) *Sanct. Aug. de Deo*, cap. 31, 32, 34, 37.

Méthode et de la géométrie de Descartes, le savant P. Poisson, dont il a été déjà question parmi les disciples de Descartes. Quant aux autres cartésiens de l'Oratoire dont les ouvrages sont postérieurs à la *Recherche de la vérité*, ils auront plus tard leur place dans cette histoire, à la suite de Malebranche.

Ainsi, dès son origine et avant même le cartésianisme, l'Oratoire s'était signalé par sa tendance idéaliste et avait pris parti pour Platon contre Aristote, pour saint Augustin contre saint Thomas. Que Descartes ne lui fût pas encore connu ou qu'il lui fût interdit, le platonisme puisé dans saint Augustin n'a pas cessé d'être le fond même de sa philosophie. La persécution a pu le contraindre à taire le nom de Descartes, à dissimuler ses doctrines, mais non pas à y renoncer; elle n'a pu surtout le contraindre à être infidèle à son esprit, dans lequel il croyait retrouver celui de saint Augustin. Descartes n'a été reçu à l'Oratoire qu'avec un mélange d'éléments empruntés à Platon et à saint Augustin, d'où est sortie la philosophie de Malebranche et un nouveau développement de la doctrine des idées innées. Avant, comme après Malebranche, l'Oratoire inclinait à la doctrine d'une raison divine éclairant tous les hommes, il inclinait à la vision en Dieu, comme aussi à justifier la foi par la raison. L'Oratoire ayant toujours été fidèle à ce qu'il y a d'essentiel dans la doctrine de Descartes, sauf à l'allier, à la développer et à la dissimuler plus ou moins avec Platon et saint Augustin, le P. Tabaraud a pu dire avec vérité : « Quarante ans de persécution contre le cartésianisme et le jansénisme confondus sous le même anathème n'ont pu faire abandonner aux disciples de Bérulle cette philosophie que leur père leur avait recommandée (1). »

En philosophie et même en théologie, quel contraste pro-

(1) *Biographie universelle*, article Bérulle.

fond entre l'Oratoire et les Jésuites ! L'opposition entre les tendances de ces deux congrégations qui jouent un si grand rôle dans l'histoire du cartésianisme, rappelle celle au moyen âge entre les Franciscains et les Dominicains. Tandis que l'Oratoire représente l'idéalisme, les Jésuites représentent l'empirisme; tandis que l'Oratoire est pour Descartes ou pour Platon, les Jésuites sont pour Aristote ou pour Gassendi. Tandis que avec saint Augustin, l'Oratoire est pour la doctrine, que nous voyons la vérité en Dieu, les Jésuites, avec saint Thomas, soutiennent que nous ne la voyons qu'en notre propre esprit. Avoir défendu non seulement au XVII[e] siècle, mais, comme nous le verrons, dans tout le XVIII[e] cette grande cause de l'idéalisme, avoir souffert pour Descartes, et avoir enfanté Malebranche, voilà l'immortel honneur de la congrégation de l'Oratoire. Ainsi Malebranche avait-il été préparé non seulement par Descartes, mais par l'esprit, les traditions et les doctrines de son Ordre, ainsi peut-on dire qu'il n'en a été que le plus éloquent et le plus profond interprète. Ses antécédents connus, jetons un coup d'œil sur sa personne et sa vie avant de passer à sa philosophie.

Nicolas Malebranche naquit à Paris en 1638, de Nicolas Malebranche, secrétaire du roi, et de Catherine de Lauzon, qui eut un frère vice-roi du Canada, intendant de Bordeaux, et enfin conseiller d'État (1). Il fut le dernier de dix enfants; sa vie, sans évènement, tout entière absorbée par la médi-

(1) Pour la vie du P. Malebranche, il faut consulter l'article du P. Tabaraud dans la *Biographie universelle*, l'éloge tiré d'une lettre de M..., de Paris, dans le *Journal des savants*, 1715, p. 651; et l'*Éloge* de Fontenelle. Le P. André avait composé une histoire complète de la vie, des travaux et des discussions philosophiques de Malebranche, qui malheureusement est perdue. On peut en voir le plan dans les lettres du P. André, récemment découvertes et publiées par M. Cousin.

tation et la philosophie, présente, de même que sa doctrine, quelque analogie avec celle de Spinoza. Il était aussi d'une constitution frêle et maladive; on eût beaucoup de peine à l'élever à cause de la faiblesse de sa complexion. Il ne sortit de la maison paternelle que pour faire sa philosophie au collége de la Marche et sa théologie en Sorbonne. Il embrassa l'état ecclésiastique, où l'appelaient également, dit Fontenelle dans son *Éloge*, la nature et la grâce. En 1660, entraîné par le goût de la piété, de la retraite et de l'étude, il entra dans la congrégation de l'Oratoire. D'abord il s'applique sans goût et sans succès à des travaux d'érudition et de critique historique. Jusqu'à l'âge de vingt-six ans, il ignore sa vocation philosophique. Mais un jour un libraire lui présente le *Traité de l'homme*, de Descartes qui venait de paraître, et tout aussitôt il est tellement saisi par la nouveauté et la clarté des idées, par la solidité et l'enchaînement des principes, que de violentes palpitations de cœur l'obligent plus d'une fois d'en interrompre la lecture, ce qui fait dire à Fontenelle : « L'invisible et inutile vérité n'est pas encore accoutumée à trouver tant de sensibilité parmi les hommes, et les objets ordinaires de leurs passions se tiendraient heureux d'y en trouver autant. »

Malebranche, tout d'un coup philosophe et cartésien, abandonne le grec, l'hébreu et l'histoire, et, après dix ans passés dans une étude approfondie de la philosophie de Descartes, il fait paraître le premier volume de la *Recherche de la Vérité* (1). Rien n'indiquait que ce premier

(1) Selon Fontenelle, dans son *Éloge de Malebranche*, dès que le chancelier, M. d'Aligre, chargé du soin de la librairie, eut lu la *Recherche de la vérité*, il en fit expédier gratis le privilége à l'auteur. Mais comme tous les livres cartésiens étaient alors suspects, j'en croirais plutôt Vigneul de Marville qui rapporte que Malebranche lui a conté lui-même plusieurs

volume, comprenant les trois premiers livres sur les sens, l'imagination et l'entendement, dût être suivi d'un second. Mais Malebranche, ayant agrandi son plan primitif, publia un autre volume l'année suivante, et depuis ajouta à chaque édition des développements et des éclaircissements qui firent bientôt un ouvrage en quatre volumes, des deux volumes in-12 de la première édition (1). Malebranche s'y montrait cartésien avec indépendance et originalité, observateur profond et délicat de toutes les faiblesses de l'intelligence et du cœur, écrivain remarquable. Il n'y faisait encore qu'indiquer et pressentir les doctrines sur l'optimisme et sur la grâce, contre lesquelles devaient s'armer Arnauld, Fénelon et Bossuet. Aussi l'ouvrage eut-il le plus grand succès dans le monde et dans son Ordre dont l'assemblée générale de 1675 lui adressa des remercîments et des félicitations. Malebranche lui-même, pendant toute sa vie, a signé la plu-

fois, qu'il eut toutes les peines du monde à trouver un approbateur; que tous ceux à qui cet ouvrage avait été envoyé, ou ne l'entendaient pas, ou refusaient de donner leur approbation à des principes qui paraissaient si nouveaux, et qu'enfin ce fut le célèbre Mézerai, l'historien, qui l'approuva comme un livre de géométrie. (*Vigneul de Marville*, mélanges d'histoire et de littérature. Paris, 1725, 3me vol., p. 186.)

(1) Il en parut six éditions du vivant même de Malebranche. Paris, 1675, 2 vol. in-12. — Strasbourg, 1677, 2 vol. in-12. — Paris, 1678, 1 vol. in-4°. Lyon, 1684, 2 vol. in-12. — Paris, 1700, 3 vol. in-12. — Paris, 1712, 4 vol. in-12. — Cette dernière édition est la meilleure et la plus complète. La *Recherche de la vérité* a été traduite en plusieurs langues. L'abbé Lenfant en a donné une traduction latine. — *De inquirenda veritate*, libri sex, versi Genevæ, 1685, in-4°. Elle fut deux fois traduite en anglais, l'une par Taylor, l'autre par Levassor, ancien Père de l'Oratoire, qui avait embrassé le protestantisme et s'était réfugié en Angleterre. Levassor fit précéder sa traduction d'une histoire abrégée de la polémique de Malebranche et d'Arnauld. La *Recherche de la vérité* a été aussi traduite en allemand et en hollandais. (*Nov. litt.*, Lips., 1700.)

part de ses ouvrages du seul nom d'auteur de la *Recherche de la Vérité*, et semble l'avoir considéré comme son principal titre de gloire.

Depuis ce premier ouvrage, Malebranche fit paraître une série d'écrits (1) qui ajoutèrent à sa réputation comme philosophe et comme écrivain, mais l'engagèrent dans de nombreuses et vives discussions. Cependant plus porté à dogmatiser qu'à discuter, il haïssait mortellement la polémique. Son génie, dit Fontenelle, était fort pacifique, tandis que celui de M. Arnauld

(1) *Conversations métaphysiques et chrétiennes*, in-12, 1677. Elles furent composées à la sollicitation du duc de Chevreuse pour montrer l'accord de la philosophie et de la religion. Malebranche n'y mit pas d'abord son nom et elles furent pendant quelque temps attribuées à son ami l'abbé de Catelan. L'édition de 1702 est suivie de quelques méditations sur l'humilité et la pénitence. — *Traité de la nature et de la grâce*, in-12. Amst., 1680. A la seconde édition, Rotterdam, 1694, Malebranche ajouta l'*Éclaircissement sur les miracles de l'ancienne loi*, pour prouver qu'ils ne supposent pas en Dieu des volontés particulières. La dernière édition est de Rotterdam, 1703. Ce traité, vivement attaqué par Arnauld, eut le plus grand retentissement, et, en très-peu de temps, quatre éditions. Il fut censuré à Rome, en 1690, avec la plupart des écrits publiés par l'auteur pour sa défense. — *Méditations métaphysiques et chrétiennes*, in-12, 1684. L'ouvrage fut tiré à 4,000 exemplaires et néanmoins bientôt il en fallut faire une nouvelle édition. — *Traité de morale*, in-12, 1684. — *Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, 2 vol. in-12, 1688. A la troisième édition, qui est de 1697, Malebranche a ajouté trois nouveaux entretiens sur la mort. Cet ouvrage contient toute la doctrine de Malebranche dans son plus haut et son dernier développement. —*Traité de l'amour de Dieu*, 1697, in-12.—*Réflexions sur la prémotion physique*, contre le P. Boursier. 1715, in-12.—*Entretiens d'un philosophe chrétien avec un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu*, petit in-12, 1708.— *Réponse à Louis Delaville*. Rotterdam, 1684, petit in-12. Elle a été ajoutée à la seconde édition du *Traité de la nature et de la grâce*. Rotterdam, 1684.—Enfin, à tous ces ouvrages, il faut joindre les nombreux écrits, réponses, défenses, lettres, au sujet de sa polémique avec Arnauld, qui ont été revus par Malebranche et réunis en 4 vol. in-12. Paris, 1709. Nous en donnerons le détail quand nous exposerons cette polémique.

était tout à fait guerrier. Malebranche avoue quelque part que l'amour du repos, ou plutôt la paresse, est pour lui la plus séduisante de toutes les passions ; néanmoins il fut contraint de passer, pour ainsi dire, toute sa vie les armes à la main, toujours en guerre, tantôt contre Régis, tantôt contre François Lami, tantôt contre le P. Valois, tantôt contre le P. Tournemine et les journalistes de Trévoux, tantôt contre Arnauld et le P. Boursier, c'est-à-dire contre les jésuites et les jansénistes. De toutes ces guerres, la plus longue et la plus vive est celle contre Arnauld, rude adversaire, aguerri par tant de disputes. Mais le *méditatif*, naturellement si pacifique, précisément en raison de la contrariété que lui fait éprouver la dispute, y apporte, plus qu'il ne conviendrait, d'opiniâtreté et d'aigreur. Malebranche, suivant une remarque de M. Cousin, est timide et obstiné comme un solitaire. Il abonde toujours en son sens, et répète sans beaucoup de variété, ses propres arguments plutôt qu'il ne discute ceux de son adversaire Admirable dans l'analyse de ses propres pensées, dans la méditation et dans la prière, il n'excelle pas dans la dialectique. Il ne s'engage qu'à regret, comme on le voit avec Leibnitz et Mairan, dans des discussions par écrit (1). A tort ou à raison, sans cesse il se plaint qu'on ne le comprend pas. Ni Bossuet ni Arnauld, à l'en croire, ne l'ont compris, ce qui faisait dire à Boileau : « Eh ! mon Père, qui donc voulez-vous qui vous comprenne ? » Aussi ses ouvrages de pure polémique, malgré des traits heureux et un assez vif assaisonnement de verve ironique, sont-ils en général inférieurs à ceux de pure spéculation.

Le génie de l'écrivain et le charme du style ont contribué au succès extraordinaire des ouvrages métaphysiques de Ma-

(1) Voir M. Cousin, *Fragments de philosophie cartésienne*, p. 359.

lebranche. La beauté de sa langue philosophique a été remarquée par Fontenelle, Bayle, le P. André, Daguesseau, Arnauld, Bossuet, Diderot, Voltaire, par les amis et par les adversaires de Malebranche. Bossuet se plaint des gens qui n'ont que des adorations pour ses belles expressions (1). Arnauld invite à se tenir en garde contre les séductions et les agréments de son discours, contre cette vivacité, cette noblesse d'élocution, ce langage figuré et sublime, ces expressions relevées et magnifiques, cet air de spiritualité par où il éblouit un grand nombre de personnes. « Il écrit d'une manière si noble et si vive, qu'il est à craindre que, contre ses propres règles, il ne surprenne souvent le lecteur par les agréments de son discours, lorsqu'il prétend ne l'emporter que par la force des raisons (2). » A ce parfum de spiritualité, à cette grâce mystique par où il égale Fénelon, Malebranche joint le trait vif et acéré de Pascal et de La Bruyère, quand il analyse et dépeint les erreurs, et les maladies morales de l'imagination et des passions. Avec quel art incomparable il revêt des plus vives et des plus saisissantes couleurs, et même des plus riantes images, les choses les plus abstraites! Quelle beauté d'imagination ne sait-il pas répandre sur les plus arides régions de la métaphysique! Qui mieux que lui eut l'art d'animer les hautes spéculations sur l'être et l'infini, par les sentiments les plus tendres, comme dit le P. André, que la beauté de la sagesse éternelle puisse inspirer à ses amateurs! Malebranche qui a tant déclamé contre l'imagination, « en avait une, dit Fontenelle, très-noble et très-vive, qui travaillait pour un ingrat malgré lui-même, et ornait la raison en se cachant d'elle (3).»

(1) *Lettre à un disciple de Malebranche*, XI[e] vol., p. 109, édit. Lefèvre.

(2) *Défense contre la réponse aux vraies et aux fausses idées.*

(3) Diderot dit la même chose en parlant de la *Recherche de la vérité* :

Nulle part Malebranche ne s'élève plus haut comme écrivain que dans les *Méditations*. Au commencement du livre il adresse à Dieu cette prière : « Donnez-moi des expressions claires et véritables, vives et animées, en un mot dignes de vous et telles qu'elles puissent augmenter en moi et dans ceux qui voudront bien méditer avec moi la connaissance de vos grandeurs et le sentiment de vos bienfaits. » Sa prière a été en quelque sorte exaucée, et, ce langage digne de Dieu, Malebranche l'a parlé. Les *Méditations* sont un dialogue sur un ton presque lyrique entre le Verbe et la créature. La créature verse ses doutes dans le sein du Créateur qui, la prenant en pitié, l'instruit et la réprimande avec bonté. Éclairée et touchée, la créature s'abîme en son sein et entonne un hymne de reconnaissance et d'amour. Cette forme si élevée et si hardie des *Méditations* a été l'objet des critiques et des railleries d'Arnauld, de Jurieu, du P. Dutertre et d'autres adversaires de Malebranche. Voici comment il se justifie d'avoir mis sa doctrine dans la bouche du Verbe : « étant dans la pensée que nous ne sommes point notre maître à nous-même et que c'est la sagesse éternelle qui parle aux méditatifs dans le plus secret de leur raison, c'était une nécessité, selon ces principes, qu'il attribuât à cette même sagesse ce que les hommes prétendent tirer de leur propre fond (1). » Ni dans Bossuet ni dans Fénelon on ne trouve de plus belles élévations. « L'art de l'auteur, dit Fontenelle, a su y répandre un certain sombre auguste et majestueux propre à tenir les sens et l'imagination dans le silence, la raison dans l'attention et dans le respect, et si la poésie pouvait prêter des ornements

« On y remarque du style, de l'imagination et plusieurs autres qualités que le propriétaire ingrat s'occupait lui-même à décrier. » *Encyclopédie*, art. Malebranche.

(1) Première lettre contre la *Défense* d'Arnauld.

à la philosophie, elle ne pourrait pas lui en prêter de plus philosophiques. » Mais quel plus grand éloge que celui de Voltaire proposant Malebranche comme le modèle du style philosophique. « Ce n'est point, avec la familiarité du style épistolaire, c'est avec la dignité du style de Cicéron qu'on doit traiter la philosophie. Malebranche, moins pur que Cicéron, mais plus fort et plus rempli d'images, me paraît un grand modèle en ce genre, et plût à Dieu qu'il eût établi ses vérités aussi solidement qu'il a exposé ses opinions avec éloquence (1) ! « Il n'a, en effet, manqué à Malebranche que plus de soin, de pureté et de correction pour prendre place à côté des écrivains du premier ordre du XVII[e] siècle.

Comme Descartes, en même temps que métaphysicien, Malebranche était mathématicien et physicien. Dans ses principaux ouvrages il se sert de la géométrie pour appuyer et démontrer ses plus hautes spéculations. Partout il montre une grande prédilection pour les mathématiques, non pas seulement en raison de leur évidence, mais surtout parce qu'en nous détachant des choses sensibles, elles nous élèvent à Dieu. Il expliquait au jeune Mairan l'analyse des infiniment petits du marquis de Lhôpital, qui lui-même était son ami et son disciple (2). Il eut une polémique avec Leibnitz au sujet d'un *Traité sur la communication des lois du mouvement*, à la suite de laquelle, avec une modestie et une bonne foi qui l'honorent, ayant reconnu qu'il s'était trompé, il en donna une nouvelle théorie dans la dernière édition de la *Recherche de la Vérité*. En physique, il a modifié la théorie des tourbillons. Descartes avait inventé les tourbillons qui composent cet univers, et dont tous les mouvements s'ajustent et se maintiennent en équilibre en se comprimant également les uns les

(1) *Conseils à un journaliste*, édit. Beuchot, tome 37, p. 394.

(2) *Mémoires de Simon*, 4[me] vol., p. 140.

autres par leurs forces centrifuges. Malebranche divise chaque grand tourbillon en une infinité de petits tourbillons; il suppose qu'il en est de toute la matière subtile répandue dans un tourbillon particulier comme de l'univers entier, et qu'elle est elle-même divisée en une infinité de tourbillons infiniment petits, animés d'une grande vitesse et d'une force centrifuge presque infinie. Voilà, dit Fontenelle, un grand fond de force pour tous les besoins de la physique, dont Malebranche les regardait comme la clé. Par les petits tourbillons, il remplaçait cette force d'inertie des parties d'un corps avec laquelle Descartes expliquait la dureté du corps qu'elles composent, et leur résistance à tout déplacement et à toute séparation. Il les faisait aussi intervenir dans l'explication de la lumière, de la pesanteur et de tous les grands phénomènes physiques. En 1699, il fut nommé membre honoraire de l'Académie des sciences en même temps que Régis, à l'époque du renouvellement de la Compagnie (1). Tel est le titre qui lui a valu cet éloge de Fontenelle, si exquis de délicatesse, de mesure, de justesse qu'il faudrait continuellement citer. Malebranche eut, dans l'Académie des sciences, une longue et célèbre contestation avec Régis au sujet des causes de la grandeur apparente de la lune à l'horizon, qui se termina à son avantage par un jugement motivé et signé des plus illustres mathématiciens de l'Académie (2). Mais il n'eut pas, pour la chimie, pour les sciences expérimentales et pour l'astronomie elle-même, la même estime que pour les mathématiques et la physique générale. « Les hommes, dit-il dans la Préface de la *Recherche de la Vérité*, ne sont pas faits, pour passer leur vie pendus à des lunettes ou

(1) D'après le règlement de 1699, les ecclésiastiques, attachés à un Ordre religieux, ne pouvaient être que membres honoraires.

(2) Le marquis Lhôpital, Sauveur, Varignon, Catelan.

attachés à des fourneaux.» Encore moins fait-il cas des sciences historiques, de l'érudition, de l'étude et de la critique des langues. Il me semble pousser encore plus loin que Descartes lui-même le mépris pour l'antiquité et pour l'histoire. Que de sarcasmes il prodigue contre ces vaines sciences qui enflent, dit-il, le cœur de l'homme et faussent son esprit ! Avant que d'être grammairien, poète, historien, étranger, il veut qu'on soit homme, chrétien et français (1). Il était plus touché de la considération d'un insecte que de toute l'histoire grecque et romaine, et dans un seul principe de physique ou de morale il trouvait plus de vérité que dans tous les livres historiques (2). Daguesseau raconte qu'un Thucydide trouvé sur sa table fit sur Malebranche l'effet d'un scandale philosophique, et refroidit singulièrement la bonne opinion que jusqu'alors il avait eue de lui. Il se moquait des défenseurs de l'histoire et de la critique, en leur opposant l'exemple d'Adam. Adam, disait-il, d'après une opinion accréditée chez les théologiens, n'a-t-il pas eu la science parfaite? Donc la science parfaite n'est pas la critique et l'histoire. Quant à lui, il déclarait ne pas vouloir en savoir plus qu'Adam n'en avait su. Dans la *Recherche de la Vérité*, il reprend les personnes de piété qui réprouvent toutes les sciences humaines, de ne pas excepter la métaphysique, la science de la nature et les mathématiques, mais il permet volontiers de condamner au feu tous les poètes et tous les philosophes païens (3). Aussi c'est Malebranche que Huet a en vue quand il accuse les cartésiens de nous ramener à la barbarie.

Poète, il méprisait la poésie. On rapporte que jamais il ne put lire dix vers de suite qu'avec dégoût. Ce n'était pas sans

(1) *Traité de morale*, 2me liv., chap. 10.

(2) *Eloge* par Fontenelle.

(3) *Recherche de la vérité*, 4me liv.

doute par défaut de nature, de sentiment ou d'imagination, mais par rigorisme philosophique. Que penser de ces deux vers ridicules si connus que d'ordinaire on lui attribue :

Il fait en ce beau jour le plus beau temps du monde
Pour aller à cheval sur la terre et sur l'onde !

« On prétend, dit Voltaire, qu'il les fit pour montrer qu'un philosophe peut être poëte quand il veut. Mais quel homme de bon sens croira jamais que le P. Malebranche ait fait quelque chose d'aussi absurde (1) ? » Nous sommes de l'avis de Voltaire, et nous croyons, avec l'abbé Trublet, que ces deux vers étaient une critique ingénieuse et plaisante de tous les sacrifices du bon sens que font les poètes pour construire les vers et obtenir la rime (2). Quand il voulait plaisanter aux dépens des poètes et de la poésie, il se vantait ironiquement d'avoir réussi dans sa vie à composer ces deux vers. On ne manquait pas d'objecter qu'on ne va pas à cheval sur l'onde : « Je le sais bien, répondait-il, mais passez-le moi en faveur, de la rime ; tous les jours vous en passez, et de plus fortes, à de meilleurs poëtes que moi. »

De ce mépris général pour l'histoire, il n'exceptait pas même l'histoire de la philosophie. Avant Descartes, il ne voit rien qui soit digne du nom de philosophie. Quelle n'est pas l'admiration et la vénération profonde de Malebranche pour son génie et pour les bienfaits de sa philosophie ? Il le loue d'avoir démontré d'une manière très-simple et très-évidente non seulement l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, mais aussi une infinité d'autres vérités qui avaient été incon-

(1) Préface de *Rome sauvée*.

(2) *Essais de littérature*, 4me vol.

nues jusqu'à son temps (1). « Ceux qui liront les ouvrages de ce savant homme, se sentiront une secrète joie d'être nés dans un siècle et dans un pays assez heureux pour nous délivrer de la peine d'aller chercher dans les siècles passés, parmi les païens, et dans les extrémités de la terre, parmi les barbares et les étrangers, un docteur pour nous instruire de la vérité (2). » Les barbares dont il s'agit sont Platon et Aristote. Malebranche parle peu de Platon, avec lequel cependant une connaissance plus approfondie de l'histoire de la philosophie lui eût révélé autant d'affinités qu'avec saint Augustin lui-même; mais il cite souvent Aristote, comme le prince des faux philosophes, comme un exemple frappant des grossières erreurs dans lesquelles l'esprit humain peut tomber. Il n'estime pas davantage les docteurs de l'École, à l'exception de saint Augustin, sur l'autorité duquel il s'appuie, et que sans cesse il oppose à Arnauld.

Mais, quelle que soit son admiration pour Descartes, elle n'étouffe pas en lui l'esprit de critique et d'examen; il ne jure pas sur la parole du maître, et ne tient nullement Descartes pour infaillible; « je crois pouvoir, dit-il, démontrer qu'il s'est trompé en plusieurs endroits de ses ouvrages. Mais il est plus avantageux à ceux qui le lisent de croire qu'il s'est trompé, que s'ils étaient persuadés que tout ce qu'il dit fût vrai. Si on le croyait infaillible, on le lirait sans l'examiner; on croirait ce qu'il dit sans le savoir, on apprendrait ses sentiments comme on apprend des histoires, et l'on ne se formerait pas l'esprit. » Il avertit de ne pas le croire lui-même, à moins d'y être forcé par l'évidence: « Car il ne ressemble pas à ces faux savants qui, usurpant une domination injuste sur les esprits, veulent qu'on les croie sur parole (3). »

(1) *Recherche de la vérité*, 4e liv., 7e chap.

(2) Ibid., 6, dernier chap.

(3) *Recherche de la vérité*, liv. 6, chap. 4.

Théologien et membre d'une congrégation, Malebranche eut la conscience agitée et troublée par les affaires de la grâce. Avec tous les PP. de l'Oratoire, il avait signé d'abord le formulaire, puis secrètement, il fit une rétractation qu'il déposa entre les mains d'Arnauld, avant que le *Traité de la nature et de la grâce* ne les eût mis aux prises l'un avec l'autre. Dans les entraînements de cette longue et vive polémique, Malebranche attaqué par Arnauld, dans son orthodoxie au sujet de la Providence, attaque à son tour Arnauld dans son orthodoxie au sujet de la grâce. Pour prendre le contrepied du jansénisme d'Arnauld, il oublie un peu et sa rétractation du formulaire et ses propres principes métaphysiques (1). Cette guerre contre le jansénisme d'Arnauld mérita quelque temps à Malebranche de la part des Jésuites et d'une partie du clergé, une certaine indulgence pour ses hardiesses métaphysiques. Le *Traité de la nature et de la grâce*, ainsi que la plupart des ouvrages qu'il composa pour le défendre, furent condamnés à Rome en 1690 ; mais, en France, ils n'encoururent aucune censure publique. En les condamnant, on eût craint de paraître faire cause commune avec Arnauld et le jansénisme (2).

Malebranche a passé toute sa vie à Paris, dans une cellule de l'Oratoire Saint-Honoré, absorbé par la méditation des choses divines. Lui-même il s'honore de ce titre de *méditatif*, de *taciturne méditatif* que lui donnaient quelques beaux esprits railleurs : « Continuez donc, Ariste, de méditer... vous verrez que le métier de méditatif devrait être celui de toutes les personnes raisonnables.... Ceux qu'on appelle méditatifs

(1) Cette rétractation a été publiée par M. Cousin dans son *Introduction aux Œuvres du P. André*, p. 43.

(2) *Vie d'Arnauld*, tome 43 des Œuvres.

et visionnaires, sont ceux qui rendent à la raison les assiduités qui lui sont dues (1). » Pour méditer, il cherchait à s'isoler entièrement du monde extérieur, à fermer son âme à toutes les distractions des sens, à tous les spectacles et à tous les bruits de la nature. Aussi ne place-t-il pas la scène de ses *Dialogues*, comme Platon et Cicéron, sur les bords frais et riants de l'Ilissus ou du Fibrène, ni dans des lieux enchantés qui partagent cette attention que l'âme doit à la seule vérité, mais dans une chambre obscure, ou rien ne peut distraire de l'invisible vérité. « Bien donc, mon cher Ariste, dit-il au début des *Entretiens métaphysiques*, puisque vous le voulez, il faut que je vous entretienne de mes visions métaphysiques. Mais pour cela, il est nécessaire que je quitte ces lieux enchantés qui charment nos sens et qui, par leur variété, partagent trop un esprit tel que le mien... Allons nous renfermer dans votre cabinet, afin que rien ne nous empêche de consulter l'un et l'autre notre maître commun, la raison universelle (2). » Il avait, dit Fontenelle, si bien acquis la pénible habitude de l'attention, que quand on lui proposait quelque chose de difficile, on voyait dans l'instant son esprit se pointer vers l'objet et le pénétrer. Les seuls délassements qu'il se permît étaient, comme ceux de Spinoza, des délassements d'enfant, dont il donnait cette excellente raison qu'il ne voulait point qu'ils laissassent aucune trace dans son âme, et qu'étant passés, il lui en restât autre chose, sinon de ne pas s'être toujours appliqué. Nous avons rapporté ailleurs combien était intrépide son cartésianisme à l'endroit de l'automatisme des bêtes, et comment il se raillait de ceux qui leur attribuent du sentiment.

Malgré cette retraite profonde, il devint bientôt célèbre

(1) 4e Entret. métaph.

(2) 1er Entret. métaphysique.

par ses écrits, non seulement en France, mais dans les pays étrangers. Fontenelle raconte qu'il ne venait presque point d'étrangers savants à Paris qui ne lui fissent visite. Des princes allemands y sont venus exprès pour lui. Il reçut la visite de Jacques II. Un officier anglais, prisonnier, se réjouissait de venir à Paris, parce qu'il y verrait deux hommes que toujours il avait désiré voir, Louis XIV et Malebranche. Pendant deux ans, Milord Quadrington, mort vice-roi de la Jamaïque, vint passer avec lui deux ou trois heures tous les matins, pour étudier à fond sa philosophie. Le prince de Condé l'attirait souvent à Chantilly, et, toujours avide de l'entendre, il l'y retint une fois trois jours entiers, pendant lesquels, au dire des gens de sa maison, le P. Malebranche lui parla plus de Dieu que son confesseur en dix ans. Il envoyait tous ses ouvrages au prince qui les lisait (1). Parmi les papiers qu'il avait entre les mains pour servir à l'histoire de la vie de Malebranche, le P. André cite des lettres du prince de Condé à Malebranche, qui malheureusement sont perdues, ainsi que la vaste correspondance qu'il entretenait avec une foule de personnages éminents, correspondance dont on ne soupçonnait pas même l'existence avant la publication des lettres du P. André. Quoique d'une frêle complexion, il avait joui d'une santé assez égale, grâce à un régime sévère. Mais, en 1715, il tomba malade, à l'âge de 77 ans, et tout d'abord on vit qu'il y avait peu à espérer. Le mal fut précipité par suite d'une discussion fort animée sur l'existence de la matière avec le philosophe anglais Berkeley, qui était venu le voir dans sa cellule. Il fut malade pendant quatre

(1) Arnauld écrit à Nicole : « Et comme je ne doute point qu'il (Malebranche) ne donne son livre à M. le Prince (*Réponse aux vraies et aux fausses idées*), je voudrais qu'on fît prier le Prince par M. Dodart de vouloir lire la réponse en la comparant avec le livre. » Lettre 459.

mois, s'affaiblissant de jour en jour, et se desséchant jusqu'à n'être plus qu'un vrai squelette. « Son mal, dit Fontenelle, s'accommoda à sa philosophie, le corps qu'il avait tant méprisé se réduisit presque à rien, et l'esprit, accoutumé à la supériorité, demeura sain et entier. Il n'en faisait usage que pour s'exciter à des sentiments de religion, quelquefois par délassement, pour philosopher sur le dépérissement de la machine. Il fut toujours spectateur tranquille de sa longue mort, dont le dernier moment, qui arriva le 13 octobre, fut tel qu'on crut qu'il reposait. » Sa figure (1), dont les traits nous ont été conservés par la peinture et la gravure, est remarquable par l'expression de la finesse et de la spiritualité, et par une merveilleuse transparence de l'esprit au travers de la chair (2).

Sa renommée fut grande chez les contemporains, et paraît même avoir presque balancé celle de Descartes. Le XVIII[e] siècle le tient pour un rêveur, mais pour un rêveur de génie. Voltaire le surnomme le grand rêveur de l'Oratoire ; mais il trouve dans ce rêveur quelque chose de sublime (3). Buffon l'appelait le presque divin Malebranche (4), et Diderot estime que si une page de Locke contient plus de vérités que tous les volumes de Malebranche, une ligne de celui-ci montre plus de subtilité, d'imagination, de finesse et de génie peut-être que tout le gros livre de Locke (5). Ceux-là même qui tien-

(1) Un de ses plus violents adversaires, Faydit, dit qu'il a souvent rencontré Malebranche dans Paris et que sa figure était assurément fort remarquable. (*Nouvelles remarques sur Virgile et sur Homère,* 1 vol. in-12, 1710, p. 148.)

(2) L'établissement de Juilly possède le portrait original peint par Santerre dont on voit la copie dans la galerie de Versailles.

(3) *Le philosophe ignorant.*

(4) *Histoire naturelle*, tome III, p. 112, édit, in-12, 1769.

(5) *Encyclopédie*, art. MALEBRANCHE.

nent sa métaphysique pour mauvaise ou inintelligible rendent hommage à la sagacité avec laquelle il a démêlé les erreurs des sens, de l'imagination, de l'esprit et du cœur. Enfin, selon l'*Encyclopédie* : « il a donné un jour si brillant à la doctrine de Descartes, que le disciple l'a plus répandue, par la vivacité de son imagination et par le charme de ses expressions, que le maître n'avait fait par la suite de ses raisonnements et par l'invention de ses divers systèmes (1).

(1) *Encyclopédie*, art. Logique.

CHAPITRE II.

Grand principe de la philosophie de Malebranche. — Rapprochement avec Spinoza. — Double union de l'âme avec Dieu et avec le corps. — Précepte fondamental de travailler de toutes nos forces à affaiblir la seconde et à fortifier la première. — Définition de la matière par l'étendue. — Réponse au P. Valois. — Essence de l'esprit dans la seule pensée. — Comparaison des deux facultés de l'âme, entendement et volonté, avec des propriétés de la matière. — Double fonction de l'entendement, sentir et connaître. — Du sentiment. — Impuissance des corps à produire en nous aucun sentiment. — Les qualités sensibles dans l'âme. — Dieu auteur du plaisir. — Malebranche accusé d'épicuréisme. — L'imagination. — Explication physiologique de l'imagination. — Les sens et l'imagination, sphère de l'erreur et des ténèbres. — La lumière dans les seules idées. Dieu seul acteur dans la sensibilité. — Dieu auteur des idées comme des sentiments. — Vision en Dieu. — Deux parties à distinguer dans la vision en Dieu. — Variations de Malebranche. — Première forme de la vision en Dieu. — L'idée seul objet immédiat de la perception. — Les petits êtres représentatifs. — Origine et lieu des idées. — Le monde intelligible seul monde habité et connu par notre esprit. — Le particulier mis en Dieu. — Grave objection. — Seconde forme de la vision en Dieu. — L'étendue intelligible substituée aux petits êtres représentatifs. — Deux modes, l'idée et le sentiment, suivant lesquels nous connaissons les choses. — Part du sentiment et de l'idée dans toute connaissance sensible. — Le principe éternel des corps seul en Dieu. — Ce qu'entend Malebranche par l'étendue intelligible. — Est-elle en Dieu éminemment ou formellement ? — Difficultés et obscurités au sujet de l'étendue intelligible en Dieu.

La vision en Dieu, les causes occasionnelles, les causes de nos erreurs, la providence générale, l'optimisme, les hardies

tentatives pour identifier la raison et la foi, tels sont les principaux points de la philosophie de Malebranche, sur lesquels je me propose d'insister. Je montrerai par où il s'égare en se séparant de Descartes, par où il le complète et le développe, par où il se rapproche et aussi par où il diffère de Spinoza. Je rendrai clair que, loin d'être ce fou dont parle Faydit,

Qui, voyant tout en Dieu, ne voit pas qu'il est fou,

Malebranche est incontestablement, après Descartes, le plus grand métaphysicien de la France.

Le système de Malebranche, comme dit Fontenelle, est plein de Dieu. Dieu fait tout en nous et nous voyons tout en Dieu, voilà les deux grands principes qui dominent toute la métaphysique de Malebranche. Concentrer en Dieu toute activité et toute réalité, pour ne laisser à l'homme que la privation et le défaut, est sa tendance essentielle. Cette tendance lui est commune avec Clauberg et Geulincx ; mais ni l'un ni l'autre, ni aucun cartésien, sauf Spinoza, ne l'avaient encore poussée aussi loin. La comparaison de l'argile aux mains du potier convient à l'homme de Malebranche, au regard de Dieu, comme à l'homme de Spinoza. Il est vrai que la foi les sépare l'un de l'autre, et de là, malgré cette affinité métaphysique, des contrastes profonds et un Dieu qui n'est pas le même. Cependant, quelle que soit la diversité des attributs du Dieu de Spinoza et du Dieu de Malebranche, ils conviennent en ce point essentiel que, en dehors d'eux, il n'y a ni substance ni action véritable, et que toute créature n'est qu'un des modes de leur substance et de leur activité. Néanmoins Malebranche repousse avec indignation toute parenté avec l'auteur maudit du *Tractatus theologico-politicus*. C'est en vain que Mairan, par une vigoureuse et vive dialectique, le presse au sujet des analogies qu'il croit découvrir entre son étendue intelligible

et le système de l'*Éthique*. Pour toute réponse, il prodigue les marques d'horreur et de dédain contre le philosophe auquel on le compare. Il traite Spinoza de véritable athée (1), de misérable (2), et son système, d'épouvantable et ridicule chimère (3). Cependant, c'est cette chimère où tend Malebranche, et dont lui-même il a bien de la peine à se préserver. Ce qu'il fait dire par la créature au Verbe, ne peut-on pas l'appliquer à Malebranche lui-même? « Je me sens porté à croire que ma substance est éternelle, que je fais partie de l'être divin, et que toutes mes diverses pensées ne sont que des modifications particulières de la raison universelle (4). » Sans doute il repousse cette pensée; mais elle l'obsède et l'entraîne pour ainsi dire malgré lui. Comment donner à l'homme de son système le nom de substance et celui de cause? S'il n'était continuellement créé, il n'existerait pas, et c'est Dieu seul qui, non seulement opère en lui le sentir et le connaître, mais aussi le vouloir. La psychologie tout entière de Malebranche n'est déjà, à vrai dire, qu'une théodicée, c'est de Dieu qu'il traite en ayant l'air de traiter de l'homme. Cependant Malebranche place bien haut, au-dessus de toutes les autres, la science de l'homme, qui seule nous apprend ce que nous sommes, qui seule peut nous donner la sagesse et le bonheur dans ce monde et dans l'autre. Son grand ouvrage de la *Recherche de la vérité* a pour objet l'esprit de l'homme tout entier, considéré en lui-même, considéré par rapport aux corps et par rapport à Dieu. On y examine, ainsi qu'il le dit lui-même, la nature de toutes les facultés, on marque les usages que l'on en doit faire pour éviter l'erreur, enfin on

(1) 8e Entretien métaphysique.

(2) 9e Médit. métaph. et chrét.

(3) Voir le 8e et 9e Entret. métaph.

(4) 9e Médit. métaph. et chrét.

explique la plupart des choses que l'on a cru être utiles pour avancer dans la connaissance de l'homme.

L'homme subsiste par une double union de l'âme avec Dieu et de l'âme avec le corps. La première union, la plus naturelle et la plus essentielle, est celle avec Dieu, quoiqu'elle paraisse imaginaire à ceux qui suivent les sens et les passions. Dieu ne pouvait créer des esprits que pour lui-même, tandis qu'il a pu ne pas les unir à des corps. Mais en affaiblissant cette union, le péché a tellement fortifié celle avec le corps, que nous sommes portés à croire que le corps est, sinon l'unique, au moins la principale partie de notre être. Cependant, de même que l'union avec notre corps ne peut jamais être entièrement rompue pendant cette vie, de même l'union avec Dieu n'est jamais entièrement effacée, et, par elle, nous ne cessons de recevoir quelque chose de la vérité éternelle, de connaître notre devoir et nos dérèglements. La lumière de la vérité luit dans les ténèbres, quoiqu'elle ne les dissipe pas toujours. L'esprit devient plus lumineux, plus fort, plus étendu, à proportion de l'union avec Dieu, et au contraire plus obscur et plus stupide à proportion de son union avec le corps. Lutter sans cesse contre le joug que fait peser le corps sur l'esprit, se tourner à Dieu, en qui seul se trouvent toute vérité et toute lumière, ou ne consulter que les idées pures de la raison, voilà le précepte où se ramènera toute la logique et toute la morale de Malebranche.

Avec Descartes il définit le corps par l'étendue et l'âme par la pensée. Disons d'abord, pour n'y plus revenir, qu'il est impossible d'être plus cartésien que Malebranche au sujet de l'étendue essentielle. Aussi est-il au premier rang de ceux contre lesquels le P. Valois porte l'accusation d'incompatibilité avec l'Eucharistie. Malebranche dit bien, dans la *Recherche de la vérité*, que s'il croyait à propos d'expliquer comment sa doctrine se concilie avec la transsubstantiation, il le

ferait peut-être d'une manière assez nette et assez distincte, et qui ne choquerait en rien les décisions de l'Église ; mais il a eu la sagesse de ne la produire ni ici ni ailleurs, se retranchant à protester qu'il croit tout ce que le Concile de Trente a ordonné de croire (1). Dans sa défense contre le P. Valois, il se borne à spirituellement récriminer, en montrant que si on peut avec justice traiter d'hérétiques tous ceux qui soutiennent des principes où quelques théologiens croient apercevoir des conséquences impies, quoiqu'on les désavoue hautement, il faudra traiter d'hérétique toute la terre, et le P. Valois en particulier. Il fait voir, en effet, que des principes opposés par le P. Valois à Descartes, on tire facilement des conséquences bien plus dangereuses pour la foi. Or, que dirait le P. Valois si on lui imputait ces conséquences (2) ?

Malebranche place l'essence de l'esprit dans la seule pensée, comme celle du corps dans la seule étendue. La pensée a deux modes : l'entendement et la volonté. L'entendement est la faculté de recevoir plusieurs idées, et la volonté la faculté de recevoir plusieurs inclinations. Pour rendre plus sensibles ces idées abstraites d'entendement et de volonté, il les compare à la double capacité de la matière, de recevoir différentes figures et d'être mue. Il distingue, il est vrai, la volonté de la capacité qu'a la matière d'être mue, par la raison que cette dernière est purement passive, tandis que la

(1) Dans le *Recueil des pièces curieuses* de Bayle, il en est une qu'on a attribuée à Malebranche, intitulée : Réponse de M.... à un de ses amis touchant un livre qui a pour titre, *Sentiments de M. Descartes*, *etc.*, et suivie d'un Mémoire sur la possibilité de la transsubstantiation. Mais Bayle, dans les nouvelles de la *République des lettres*, mars 1684, dit qu'elle est d'un ami de Malebranche et non de Malebranche lui-même.

(2) *Défense de l'auteur de la* Recherche de la vérité *contre l'accusation de M. de La Ville*. Rott., 1684 (à la suite de la 2e édition du *Traité de la nature et de la grâce*).

première est à la fois passive et active. Mais déjà on aperçoit, dans ces définitions et dans cette comparaison, une manifeste tendance à exclure de l'âme toute activité et toute causalité, que nous verrons se développer dans la suite de sa doctrine sur l'entendement et la volonté.

Sentir et connaître, telle est la double fonction de l'entendement que Malebranche divise en trois facultés : les sens, l'imagination et l'entendement pur. Voici comment il définit le sens et l'imagination : « On appelle sens ou imagination l'esprit, lorsque son corps est cause naturelle ou occasionnelle de ses pensées ; et on l'appelle entendement lorsqu'il agit par lui-même, ou plutôt lorsque Dieu agit en lui, et que sa lumière l'éclaire en plusieurs façons différentes, sans aucun rapport nécessaire à ce qui se passe dans le corps (1). » Mais, à l'occasion de ce qui se passe dans les organes de notre corps, l'esprit n'aperçoit jamais que de pures modifications de notre âme, et il ne les aperçoit que d'une manière confuse, par la conscience ou sentiment intérieur. Dès à présent remarquons que Malebranche fait synonymes conscience, sentiment intérieur, connaissance confuse, d'où il tirera cette conséquence étrange, de la part d'un disciple de Descartes, que nous connaissons moins clairement l'âme que le corps. Aux idées qui sont du domaine de l'entendement pur, il oppose profondément les sentiments qui sont du domaine des sens et de l'imagination. Parmi les sentiments, il place non seulement le plaisir et la douleur, mais les qualités sensibles Plus encore que Descartes, il abuse de l'équivoque des mots qui expriment les qualités sensibles pour les présenter comme de pures modifications de l'âme, quoiqu'il ne nie pas qu'elles correspondent à certains arrangements dans les corps.

(1) *Recherche de la vérité*, livre 5, chap. 1.

Ce n'est pas le soleil qui répand cette lumière qui nous éclaire, ce n'est pas le feu qui nous échauffe; toutes ces couleurs qui nous réjouissent, toutes ces beautés qui nous charment, selon Malebranche, n'appartiennent qu'à nous. Comment résideraientelles dans les corps et feraient-elles impression sur nous? Quel rapport y a-t-il entre ces impressions et le corps tel que nous le connaissons par idée, c'est-à-dire, la simple étendue à trois dimensions? Les modalités des corps n'étant que le corps même de telle ou telle façon, comment se transformeront-elles en celles de l'esprit? D'ailleurs les corps ne peuvent agir sur nous, conformément à ce grand principe qui est un axiôme de la philosophie de Malebranche, qu'aucune créature ne peut agir sur une autre. « Si les corps étaient capables d'agir en moi et de se faire sentir de la manière que je les sens, il faudrait qu'ils fussent d'une nature plus excellente que la mienne, doués d'une puissance terrible et même quelques-uns d'une sagesse merveilleuse (1). » S'il était en leur pouvoir de nous rendre heureux ou malheureux, il faudrait les craindre et les aimer, même les adorer. Sans cesse Malebranche, par la plus singulière exagération, nous montre le paganisme comme une conséquence presque rigoureuse de la croyance que les objets peuvent agir sur nous, et par conséquent exercer une action sur notre bonheur ou notre malheur.

Les sentiments n'appartiennent qu'à nous et ne sont qu'en nous, mais ce n'est pas nous qui nous les donnons à nous-mêmes. Nous sentons qu'ils ont une cause étrangère, car ils sont en nous malgré nous. C'est Dieu seul qui nous les donne, car seul il nous modifie, seul il est la cause du plaisir et de la douleur, et c'est lui seul que nous devons craindre et aimer.

(1) 2e Entret. métaph.

Dieu qui produit la douleur la connaît, mais ne la sent pas, et nous qui la sentons, nous ne la connaissons pas. De ce principe que tout plaisir vient de Dieu, Malebranche tire cette maxime opposée au stoïcisme, que tout plaisir est un bien qui rend actuellement heureux celui qui le goûte. Accusée d'épicuréisme par Régis et par Arnauld (1), cette maxime a donné lieu à de longs et vifs débats, dans lesquels Bayle est intervenu en faveur de Malebranche. Quelle étrange accusation contre une telle philosophie, qui tout entière a pour but de détacher l'homme du corps et des sens et de l'unir avec Dieu! Aussi Malebranche n'a-t-il pas de peine à se justifier, en dissipant ce qu'il peut y avoir d'équivoque dans ce sentiment séparé de ce qui le précède et le suit et dans le terme de bonheur. Il dit, en effet, que tout plaisir est un bien, que toute douleur est un mal, mais il ajoute qu'il est souvent avantageux de fuir le plaisir et de supporter la douleur, quoique l'un soit un bien, quoique l'autre soit un mal. Il combat à outrance, comme le dernier aveuglement, la maxime que suivre les passions, c'est obéir à Dieu et à la voix de la nature (2). Cela n'est nullement contradictoire, répond-il à Régis, car si le plaisir est un bien, ce n'est pas le souverain bien, et s'il nous rend actuellement heureux, ce n'est pas à dire qu'il nous rende solidement heureux. Le bien de l'esprit est infiniment au-dessus du bien du corps. Mais nous exciter par le plaisir aux choses sensibles et nous défendre de les aimer, n'est-ce pas un piége tendu par Dieu? Selon Malebranche, il fallait qu'il en fût ainsi pour le bien et pour la conservation du corps. Si un sentiment prévenant de plaisir ou de douleur ne nous

(1) *Recherche de la vérité*, chap. 10. *Traité de la nature et de la grâce*, *Traité de l'amour de Dieu*, 6e Méditation, *Convers. chrét.*, 2e et 8e Entret.

(2) *Recherche de la vérité*, livre 4.

avertissait pas, sans attendre le calcul de la raison, de ce qui est salutaire ou nuisible au corps, toute la capacité de notre esprit eût été absorbée par le soin du corps. Pour nous laisser occupés à la recherche des vrais biens, Dieu a dû, pour ainsi dire, se charger de nous avertir en temps et lieu, par ces sentiments prévenants, de ce qui regarde le bien du corps. Bientôt nous aurions péri si pour veiller à son salut il eût fallu l'application de l'esprit et les méditations de la raison. C'est le péché originel qui, en affaiblissant le contrepoids du sentiment de l'union de l'âme avec Dieu, a donné une force dangereuse et tyrannique à ces sentiments prévenants, qu'Adam, avant sa chute, tenait sans effort dans la dépendance de sa volonté. Bossuet a dit, au même sens que Malebranche : « le plaisir que nous recherchons et qui nous fait faire tant de mal, est bon de soi, et il est donné à la créature pour un bon usage (1). »

Mais quoique nous sentions du plaisir dans l'usage des choses sensibles, Malebranche défend de les aimer, parce qu'en elles-mêmes elles n'ont rien d'aimable, parce qu'elles ne sont pas la cause, mais l'occasion du plaisir. Il faut, dit-il, aimer la cause du plaisir, d'accord. Mais cette cause est Dieu qui seul est aimable. On peut s'unir aux objets sensibles, mais on ne doit pas les aimer, et lorsque l'obligation que nous avons de conserver notre santé et notre vie nous contraint de jouir de quelque plaisir, il faut faire de nécessité vertu, il faut en user avec crainte et avec une espèce d'horreur (2). Assurément ce n'est pas là le langage d'un épicurien, et tout en combattant les exagérations d'un stoïcisme, qui se met en contradiction avec la nature humaine, lorsqu'il nie que le plaisir soit un bien et la douleur un mal, Malebranche ne favo-

(1) *Traité du libre arbitre*, chap. 11.

(2) *Convers. chrét.*, 8e entret.

rise pas plus l'épicuréisme dans sa morale que dans sa métaphysique. Les sentiments ne sont bons que pour la conservation de notre corps et pour nous faire agir par instinct, au défaut de la raison; ils nous apprennent, non pas ce que les corps sont en eux mêmes, mais ce qu'ils sont par rapport à nous. Les corps en eux-mêmes n'ont rien de semblable aux sentiments que nous en avons; tandis que les sentiments nous montrent dans les corps des couleurs, du chaud et du froid, et toutes ces qualités sensibles que nous leur attribuons sur leur témoignage, la raison ne nous y découvre que des rapports de distance, des changements de parties. Malebranche recommande aussi de bien se garder de confondre l'évidence qui résulte de la comparaison des idées avec la vivacité des sentiments qui nous touchent et nous ébranlent. Plus nos sentiments sont vifs, et plus ils répandent de ténèbres.

L'imagination n'est qu'une suite et un retentissement des impressions des sens. Elle est aussi produite par l'ébranlements des nerfs et des fibres du cerveau où ils aboutissent, avec cette différence que, pour la sensation, l'ébranlement va du dehors au dedans, tandis que, pour l'imagination, il vient du dedans. Les fibres du cerveau étant moins agitées, nous ne croyons voir que les images des objets et non les objets eux-mêmes. Malebranche définit donc l'imagination la puissance qu'a l'âme de se former des images des objets en produisant des changements dans la partie principale du cerveau. On trouve, dans la *Recherche de la vérité*, les hypothèses physiologiques les plus ingénieuses sur la mécanique de l'imagination, en même temps que les observations morales les plus délicates et les plus profondes sur toutes les erreurs où sans cesse elle nous précipite, soit directement, soit indirectement. Dans l'analyse des causes de nos erreurs, nous verrons avec quelle sagacité et quelle rigueur Malebranche signale et condamne tous ses dangereux écarts. Par

les sens et par l'imagination, nous ne connaissons pas, nous ne faisons que sentir. Les sens et l'imagination sont la sphère de l'erreur et des ténèbres. Il n'y a de lumière que dans les idées, nous ne connaissons que par l'entendement pur. Ne pas confondre entre sentir et connaître, voilà le plus grand des préceptes, selon Malebranche, pour éviter l'erreur. Qu'est-ce donc que connaître, et qu'entend Malebranche par les idées? Nous venons de voir que c'est Dieu qui produit en nous directement les sentiments, indépendamment des objets et de notre activité propre, nous allons voir qu'il est aussi l'unique acteur dans l'entendement pur et même dans la volonté.

Malebranche fait Dieu le seul auteur des idées comme des sentiments, mais tandis que Dieu excite et produit en nous les sentiments, il nous découvre en lui les idées. Qu'entend Malebranche par idées, comment Dieu les contient-il et comment nous les découvre-t-il en son sein? Comment connaissons-nous toutes choses, les corps, les âmes et Dieu, le particulier et le général, le contingent et l'absolu? Malebranche résout toutes ces questions par la doctrine fameuse de la vision en Dieu. Il faut tout d'abord y distinguer deux parties l'une relative à la connaissance des choses matérielles et contingentes, l'autre aux vérités immuables et éternelles. Par la première, Malebranche nous paraît justement encourir la plupart des reproches et des critiques d'Arnauld, par la seconde, au contraire, il nous paraît avoir perfectionné Descartes, et exercé la plus heuseuse influence sur la plupart des philosophes cartésiens ses contemporains ou venus après lui.

Il a varié dans la manière dont il entend et explique la vision des choses matérielles en Dieu. La vision en Dieu n'est pas dans la *Recherche de la vérité* ce qu'elle est dans les *Éclaircissements* et dans les ouvrages ultérieurs. Exposons d'abord

sous sa première forme la doctrine de la vision des corps en Dieu, puis nous tiendrons compte des changements considérables que plus tard Malebranche lui a fait subir. Le désir de terminer à Dieu toute connaissance, comme à son principe et à son objet, l'attribution exclusive de toute efficace sur les esprits et les corps à la substance divine, la doctrine de Descartes qui semble dépouiller les objets des qualités sensibles pour en faire de pures modifications de l'âme, voilà les principales raisons qui ont poussé Malebranche à la singulière imagination de cette nouvelle spiritualité, pour parler comme Arnauld, que nous voyons les corps en Dieu. La première explication qu'il en donne dans la *Recherche de la vérité*, et que nous allons d'abord exposer, est sans contredit encore plus malheureuse et plus bizarre que son étendue intelligible. Tout le monde, selon Malebranche, convient que l'âme n'aperçoit que ce qui est intimement uni avec elle, mais nous apercevons le soleil et les étoiles, et cependant il n'est pas vraisemblable que notre âme sorte du corps pour aller se promener dans les cieux; donc l'objet de l'âme, quand elle aperçoit le soleil, ne peut être le soleil sensible. D'ailleurs, ne voyons-nous pas les corps, même quand ils ne sont pas, comme dans le rêve et dans la folie? De là encore cette conclusion nécessaire que l'objet immédiat de la perception de l'esprit n'est pas le corps, mais quelque chose qui est intimement unie à l'âme, quelque chose sans quoi jamais la perception ne peut avoir lieu, à savoir, l'idée. Malebranche distingue l'idée de la perception comme ce qui est perçu de ce qui perçoit, et il la définit l'objet immédiat de l'esprit apercevant quelque chose hors de lui. Nous ne pouvons apercevoir un objet qu'autant que s'offre à notre esprit l'idée qui le représente, mais ce n'est pas à dire qu'il doive exister réellement en dehors de nous un objet correspondant à cette idée. Dépourvus de toute efficacité pour agir sur notre esprit, les objets réels, par-delà les idées, demeu-

rent à jamais pour nous invisibles ; ils sont comme s'ils n'étaient pas, ils n'ont, au regard de la raison, qu'une existence problématique. Nous avons, au contraire, la certitude de l'existence de l'idée, objet immédiat de la perception, quoique la plupart des hommes, abusés par les sens, s'imaginent que l'objet existe tel qu'ils le voient et que l'idée n'est rien. Mais les idées ont un grand nombre de propriétés, comment seraient-elles un pur néant ? Sans doute, l'existence des idées est certaine, sans doute elles ne sont pas un pur néant, mais suit-il de là, comme le veut Malebranche, qu'elles subsistent réellement en dehors de l'entendement, qu'elles soient de petits êtres d'une nature spirituelle et que les corps n'aient qu'une existence problématique ? Cette transformation bizarre des idées en autant de petits êtres représentatifs qu'il y a d'objets à représenter, caractérise la première forme donnée par Malebranche dans la *Recherche de la vérité* à son sentiment de la vision des corps en Dieu. Telle est donc la nature des idées ; mais d'où viennent-elles, où résident-elles et comment se communiquent-elles à nous ? Malebranche passe en revue toutes les hypothèses sur l'origine des idées pour arriver à la seule vraie par l'élimination de toutes les autres. Ou elles viennent des corps, ou l'âme a la puissance de les produire, ou Dieu les produit avec elle en la créant, ou il les produit toutes les fois qu'on pense à quelque objet, ou l'âme a en elle et voit en elle toutes les perfections qu'elle croit voir dans les corps, ou enfin elle est unie à un être tout parfait qui renferme toutes les idées des êtres créés ; voilà comment il résume fort arbitrairement toutes les hypothèses possibles sur leur origine, pour les renverser toutes successivement, au profit de la dernière avec ces prétendus axiômes, que l'âme et les corps sont incapables de toute action réciproque et que les idées sont des êtres. D'abord il déploie beaucoup plus de dialectique, qu'il n'est nécessaire, contre l'hypothèse grossière que les idées sont des images

qui s'échappent des corps et viennent frapper nos organes, tandis qu'il traite fort légèrement la seconde hypothèse, plus digne d'attention, qui fait dériver toutes les idées de l'âme elle-même excitée par les impressions du dehors. Mais tout d'abord il la condamne comme une de ces mauvaises pensées qui viennent de notre fond vain et superbe et que le Père des lumières ne nous a pas données, parce qu'elle élève l'homme en lui attribuant quelque pouvoir. Les idées sont des êtres et des êtres spirituels; si donc l'âme les produisait, elle aurait la puissance créatrice qui n'appartient qu'à Dieu. Nous verrons le P. Boursier s'emparer de cet argument en faveur de la prémotion physique, avec cette seule différence qu'il fait des idées non pas de petits êtres, mais de nouveaux degrés d'être. D'ailleurs, pour produire uneidée il faudrait, selon Malebranche, que déjà l'âme eût cette idée, tout de même qu'un peintre ne peut représenter un animal qu'il n'a jamais vu. En effet, c'est une conséquence de la négation de toute efficace des objets sur l'âme, et de tout concours de leur action et de l'activité de notre esprit à la production d'une idée. D'où vient donc ce préjugé universel par lequel nous nous attribuons à nous-mêmes la production de nos idées ? Malebranche en découvre l'origine dans l'habitude où nous sommes de juger qu'une chose est cause d'une autre quand elles sont toujours jointes ensemble. Nous avons d'ordinaire les idées des objets dès que nous le souhaitons, et voilà pourquoi nous jugeons que notre désir ou notre volonté en est la cause, tandis qu'en bonne logique, nous devrions nous borner à conclure que, selon l'ordre de la nature, notre volonté est l'antécédent ordinaire et non la cause de nos idées.

A l'hypothèse de toutes nos idées créées avec nous, il oppose le principe de la simplicité des voies. Le nombre des idées est infini, et Dieu serait obligé de créer un nombre infini d'idées en dépôt dans chaque esprit. Mais ne pourrait-il

pas les créer, sinon toutes à la fois, au moins au fur et à mesure que nous apercevons des choses différentes ? Mâlebranche accuse cette nouvelle hypothèse d'impuissance à expliquer comment nous pouvons vouloir penser à toutes choses, ce que nous ne pourrions pas, si déjà nous ne les apercevions confusément, et si, en tout temps, nous n'en avions actuellement en nous-mêmes les idées.

Croire que l'esprit n'a besoin que de lui-même pour apercevoir les objets et qu'il découvre dans ses propres perfections toutes les choses du dehors est encore une de ces pensées d'orgueil, inspirées par l'esprit des ténèbres, que Malebranche repousse avec une sorte d'horreur. L'âme n'aperçoit en elle-même que ses sentiments et ses propres modifications, mais non les choses du dehors. Elle aperçoit tous les êtres, elle aperçoit des choses infinies; comment, étant limitée, les contiendrait-elle éminemmentÊ ?tre particulier et contingent, comment apercevrait-elle en elle-même le général et le nécessaire? Dieu seul qui a tout créé, voit en lui, d'une manière spirituelle, l'essence de toutes les créatures et leur existence dans les décrets de sa volonté.

Que reste-t-il donc à penser sur l'origine des idées, sinon que nous les voyons toutes en Dieu. Voici comment Malebranche l'explique. Dieu a en lui les idées de tous les êtres, puisqu'il les a tous créés. Si, d'une part, Dieu a toutes les idées en lui; de l'autre, nous sommes unis avec lui, car nous avons toujours présente à l'esprit l'idée de l'infini qui est Dieu même, et nous apercevons le fini dans l'infini. Dieu est étroitement uni à nos âmes par sa présence, il est le lieu des esprits comme l'espace celui des corps, donc l'esprit peut voir en Dieu tous les ouvrages de Dieu, supposé qu'il veuille les lui découvrir. Or, il le veut, car il agit par les voies les plus simples. Il peut faire voir aux esprits toutes choses, en voulant simplement qu'ils voient ce qui est au milieu d'eux-

mêmes, c'est-à-dire ce qu'il y a dans lui-même qui a rapport à ces choses et qui les représente, il n'y a donc pas d'apparence qu'il le fasse autrement, et qu'il produise pour cela autant d'infinités de nombres infinis d'idées qu'il y a d'esprits créés. Mais, si nous voyons toutes choses en Dieu, ce c'est pas à dire que nous voyons son essence même. Nous ne voyons pas la substance divine prise absolument, nous ne la voyons qu'en tant que relative aux créatures et participable par elles. Ce que nous voyons en Dieu est très-imparfait, divisible, figuré, multiple, tandis que Dieu est infiniment simple et parfait. Malebranche et ses disciples n'en seront pas moins accusés d'admettre, dès ce monde, une vision intuitive, une vue immédiate de Dieu réservée aux bienheureux dans le ciel. Nous ne voyons donc pas les objets en eux-mêmes, mais seulement leurs idées en Dieu et par Dieu. Le monde qu'habite notre esprit, le seul monde que nous voyions et sentions, est le monde des idées, ou le monde intelligible. Ce n'est pas l'homme, le cheval, l'arbre réels, ce n'est pas même notre corps, mais un homme, un arbre, un cheval, un corps intelligible, résidant en Dieu, qui sont l'objet de nos perceptions.

Telle est, en abrégé, la première forme de la vision en Dieu, à laquelle Arnauld n'a fait grâce d'aucune critique, ni même d'aucun sarcasme. Mais la grande objection qui domine toutes les autres, c'est qu'elle paraît placer en Dieu autant d'objets intelligibles qu'il y a d'objets réels, et en conséquence y introduire la figure, le particulier, le contingent. Voilà sans doute la raison principale des changements considérables que bientôt Malebranche fit subir à cette première doctrine, non pas dans le texte même des éditions suivantes de la *Recherche de la Vérité*, mais dans les *Éclaircissements* qu'il y a ajoutés, dans les *Conversations chrétiennes*, dans

les *Méditations*, dans les *Entretiens* et dans sa polémique contre Arnauld.

Il demeure fidèle à la pensée fondamentale que nous voyons les corps en Dieu et non pas en eux-mêmes, mais il imagine de nous les y faire voir, non plus dans une infinité de petits êtres réprésentatifs, mais dans l'étendue intelligible. Le nom même d'étendue intelligible, qui va jouer un si grand rôle, ne se trouve pas dans le troisième livre de la *Recherche*. Néanmoins, dans sa polémique contre Arnauld, Malebranche aura le tort de s'opiniâtrer à nier que jamais il ait varié dans sa manière de concevoir les corps. Mais tâchons d'éviter jusqu'à l'ombre même du défaut si souvent reproché par Malebranche à ses adversaires, de ne pas prendre son sentiment avec équité, et consentons à ne voir que des développements et des explications là où Arnauld, non sans quelque vraisemblance, veut voir des variations et même des contradictions.

Dans sa polémique contre Arnauld, Malebranche proteste que jamais il n'a eu la pensée de mettre autant d'objets intelligibles en Dieu qu'il y a d'objets réels dans le monde. Désormais, c'est dans une seule idée, l'étendue intelligible, qu'il prétend nous faire voir la multitude des figures et des corps. Pour bien comprendre cette nouvelle explication, il faut se rappeler qu'il distingue deux manières dont nous connaissons les choses, par lumière ou par sentiment.

Nous connaissons par lumière ce dont nous avons une idée claire, et par sentiment ce qui est confus, ce dont il n'y a pas d'idée que nous puissions consulter pour en découvrir les propriétés. C'est par idée claire que l'esprit voit l'étendue, les essences des choses, les nombres, le général, l'absolu. L'idée nous représente l'essence de la chose, elle nous fait connaître la nature essentielle des objets sensibles, les rapports qu'ils ont ou qu'ils peuvent avoir entre eux, le sentiment ne nous informe que de leur existence ; nous ne voyons comme actuellement

existants les ouvrages de Dieu que par les impressions sensibles, la couleur, la chaleur, etc. C'est encore le sentiment qui nous informe de leurs différences sensibles et de ce qu'ils sont, non pas en eux-mêmes, mais par rapport à la commodité et à la conservation de la vie (1). Dans la connaissance de toutes les choses sensibles, il y a donc toujours idée et sentiment. Or le sentiment est en nous, et l'idée seule est en Dieu. Mais c'est Dieu qui produit le sentiment en nous, à la présence des objets, par une action qui n'a rien de sensible, et qui le joint à l'idée, lorsque les objets sont présents, afin que nous les croyions présents et que nous entrions dans les sentiments nécessaires pour notre conservation. Ainsi donc le sensible, le particulier, le contingent, voilà la part du sentiment, voilà ce que nous voyons en nous-mêmes et non pas en Dieu. Au contraire l'immuable, le général, voilà ce que nous voyons en Dieu et voilà quelle est la part de l'idée. Idée ou essence éternelle, intelligible, nécessaire des choses, sont pour Malebranche des termes synonymes. Dans la perception d'un arbre ou du soleil, dans toute perception d'un objet quelconque, il y a nécessairement ces deux choses, une modalité de couleur et une idée pure qui est l'étendue intelligible ;la modalité de couleur est en nous, l'étendue intelligible est en Dieu. Nous ne voyons donc pas en Dieu les corps particuliers, mais seulement leur principe éternel. Nous les voyons en Dieu par ce qui nous le représente en lui ; or, ce qui nous le représente en lui, c'est l'étendue intelligible, avec les rapports immuables et éternels qu'elle contient.

Qu'est-ce que l'étendue intelligible, point important et difficile, sujet de longues et vives discussions et des graves

(1) 10e Éclairciss. de la *Recherche*, 5e Entret. métaph., *Convers. chrét.*, 3e Entret.

accusations d'Arnauld de faire Dieu corporel ou le monde une modification de Dieu. Si l'étendue intelligible n'est pas absolument inintelligible, suivant la raillerie d'Arnauld, avouons qu'elle présente plus d'une obscurité, soit qu'on la considère en elle-même, soit qu'on la considère comme l'unique objet de toutes nos perceptions, des figures intelligibles et sensibles, quoique n'enfermant rien en elle de figuré et de sensible. Essayons cependant de rendre aussi claire que possible la pensée de Malebranche. L'étendue intelligible est d'abord l'idée de cette étendue nécessaire, infinie que notre esprit conçoit indépendamment de toute donnée de l'imagination et des sens. Mais quel est l'objet de cette idée? Une telle étendue existe-t-elle réellement, et quel est son rapport soit avec Dieu, soit avec l'étendue créée et matérielle ? Est-elle en Dieu, de telle sorte que l'étendue matérielle n'en soit qu'une modification, est-elle hors de Dieu, de telle sorte que le monde soit infini et nécessaire? Dans une doctrine qui identifie l'étendue e la matière, il paraît plus difficile, qu'en toute autre, de mettre enDieu l'étendue nécessaire et infinie, même décorée du nom d'intelligible, sans encourir le reproche de faire Dieu corporel ou de la confondre avec l'étendue matérielle et créée. Malgré toutes les oppositions qu'il énumère entre l'étendue intelligible et l'étendue créée, Malebranche n'a pas réussi à se tirer heureusement de cette difficulté. D'abord il prouve la nécessité d'admettre cette idée de l'étendue dans l'entendement divin. Dieu n'a pu créer l'étendue sans la connaître, il a donc nécessairement en lui l'idée de l'étendue, de même que les idées de toutes les choses créées. L'idée de l'étendue qui est en Dieu ou l'idée de tous les corps créés et possibles, l'archétype de toutes les idées du corps, voilà une première face de l'étendue intelligible de Malebranche.

Mais il entend encore quelque chose de plus par étendue

intelligible, à savoir la perfection ou la réalité qui correspond à cette idée dans l'essence divine. Il n'est pas certain, selon Malebranche, que cette idée ait aucun objet, en dehors de Dieu et de nous, mais il est certain qu'il doit y avoir en Dieu toute la perfection qu'elle représente. L'étendue n'existe pas en Dieu seulement d'une manière idéale, répond-il à Arnauld, comme elle pourrait exister en notre esprit, mais elle y est effectivement. Comment nier que ce qu'il y a de positif dans l'étendue matérielle soit contenu en lui comme dans la source de toute réalité, et que les corps soient éminemment dans son essence? L'étendue intelligible est ce qui en Dieu représente l'étendue; elle consiste dans les perfections de sa substance qui ont rapport aux perfections de l'étendue créée; elle est la substance divine dont tous les êtres créés ou possibles ne sont que des participations infiniment limitées, en tant que nécessairement représentative des corps; ou encore elle est la matière, selon l'être qu'elle a dans le verbe de Dieu, c'est-à-dire, moins toutes les imperfections et limites sensibles (1). Voilà quelques-uns des tours obscurs et mystérieux dont se sert Malebranche pour signifier que tout le réel de l'étendue est en Dieu.

On voit que si Malebranche ne place pas l'étendue en Dieu d'une manière purement idéale, comme le voudrait Arnauld, il ne l'y place pas non plus formellement, comme Arnauld l'en accuse, mais éminemment, c'est-à-dire seulement avec ce qu'elle a d'essentiel, moins les imperfections et les bornes. Il repousse avec indignation l'accusation d'avoir fait Dieu étendu à la manière des corps, ou d'avoir mis l'étendue en Dieu d'une manière formelle. Mais il faut redire encore que lorsqu'on identifie l'essence des corps avec la pure étendue, comme

(1) 1re Lettre contre la *Défense d'Arnauld*.

Malebranche et les cartésiens, il est bien difficile de ne pas paraître faire Dieu étendu, même en protestant qu'on ne met dans son essence les corps et la matière qu'éminemment et non formellement. Aussi, en vain Malebranche distingue-t-il entre l'immensité divine et l'étendue intelligible, dont il ne fait qu'un point de vue de l'immensité divine en tant que représentative des corps, en vain multiplie-t-il les oppositions de toute sorte entre l'étendue intelligible nécessaire, infinie, et l'étendue créée, contingente et bornée, il ne parvient pas à clairement expliquer comment Dieu, contenant en lui l'essence et l'archétype des corps, ne sera pas lui-même étendu et sujet à distinction de parties. Il est vrai qu'il n'admet dans l'étendue intelligible que des parties intelligibles qui ne sont pas localement, mais intelligiblement plus grandes les unes que les autres, parce que l'essence divine répandue en tous lieux n'est nulle part localement, ni plus grande dans tout l'univers que dans un ciron, mais il avoue lui-même que tout cela est incompréhensible (1). Cependant, pour éviter l'objection, soit de faire Dieu étendu, soit de faire le monde infini et nécessaire, il va jusqu'à rompre toute espèce de lien entre l'idée et l'objet de l'étendue. Nous pensons voir la matière, mais elle est invisible, tandis que nous voyons l'étendue intelligible, laquelle seule fait impression sur notre esprit. Nous voyons l'étendue intelligible, et nous la voyons éternelle, nécessaire, infinie. Mais il faut se garder d'attribuer au monde ce qui n'est vrai que de l'idée de l'étendue. Croyons, dit Malebranche, ce que nous voyons, croyons-le, de l'étendue intelligible auquel il appartient, mais n'attribuons pas au monde ce que nous apercevons, puisque ce n'est pas lui que nous apercevons, puisque nous ne voyons rien qui lui appartienne. C'est surtout par là que Malebranche

(1) *Réponse à la 3e Lettre d'Arnauld.*

prétend opposer sa doctrine à celle de Spinoza et se défendre contre l'objection de Mairan d'aboutir au spinozisme. Il ne prend pas garde que cette distinction entre l'idée et l'idéat de l'étendue renverse le principe, que ce qui est clairement contenu dans une idée peut en être affirmé, et le fondement même de la preuve de l'existence de Dieu par son idée. Il il fait ainsi parler le Verbe à la créature : « N'attribue pas à la créature ce qui n'appartient qu'au créateur, et ne confonds pas ma substance que Dieu engendre par la nécessité de son être avec mon ouvrage que je produis par une action entièrement libre. » C'est, dit-il, pour avoir fait cette confusion, entre ce qui est vrai du monde et ce qui est vrai de l'étendue intelligible, que le *misérable Spinoza* a jugé que la création était impossible (1).

Idée de l'étendue qui est en Dieu avec les idées de toutes les choses qu'il a créées, essence de l'étendue contenue en Dieu, moins toutes les imperfections et les bornes, comme dans la source de toute réalité et de toute perfection, voilà le double sens de l'étendue intelligible. Quelles que soient les obscurités de l'étendue intelligible considérée en elle-même, nous aurons encore plus de peine à comprendre comment Malebranche en fait l'unique objet de toutes nos perceptions matérielles, le miroir où nous voyons toutes choses, la toile où se peignent à nos yeux toutes les figures, sans jamais y laisser de trace, et comment il la met seule à la place de la multitude des petits êtres représentatifs.

(1) 9e Méditation.

CHAPITRE III.

Comment on voit dans l'étendue intelligible toutes les figures intelligibles et générales, toutes les figures sensibles et toutes celles en mouvement. — Toutes les idées que nous voyons en Dieu, ramenées à celle de l'étendue intelligible. — Rapport et différence de cette seconde explication de la vision des corps en Dieu avec la première. — Double autorité de Descartes et de saint Augustin invoquée par Malebranche. — Pas d'idée de Dieu et de l'âme. — Dieu immédiatement intelligible. — Infidélité de Malebranche à Descartes, et rapprochement avec Gassendi, touchant la connaissance de l'âme. — Vision en Dieu du général et de l'absolu. — De la raison. — De sa nature divine, de son unité, de son universalité. — Hors de la raison, point de vérité absolue. — Double manifestation de la raison, comme vérité et comme ordre. — Deux sortes de rapports, rapports de grandeur et rapports de perfection, vérités spéculatives et vérités pratiques. — De la nature et des caractères de l'ordre. — Comment l'ordre immuable qui est entre les perfections de Dieu, devient la loi absolue de Dieu même et de tous les êtres raisonnables. — L'amour de l'ordre, unique principe de toutes les vertus et de tous les devoirs. — Antériorité de cette loi sur toute loi positive et religieuse. — L'amour de Dieu identifié avec l'amour de l'ordre. — Traité de morale de Malebranche. — Principe de la souveraineté. — La raison, loi suprême des rois et des peuples comme des individus. — Impiété de croire que la raison puisse nous tromper. — Jésus-Christ, raison incarnée et rendue visible, l'Eucharistie, symbole de la nourriture divine dont se repaissent toutes les intelligences. — Jugement sur la vision en Dieu. — Influence de Malebranche sur la suite de l'école cartésienne.

Dans sa première explication, Malebranche semblait admettre une telle correspondance entre son monde intelligible

et le monde matériel et sensible, que le second fût l'exacte image du premier, et qu'il y eût autant d'objets intelligibles que d'objets sensibles, un cheval, un soleil, un arbre intelligibles, etc., correspondant à l'arbre, au cheval, au soleil sensibles. Voici maintenant qu'il attribue à la seule idée de l'étendue intelligible, la vertu de nous représenter, sans aucun préjudice de son immutabilité, de son infinité et de son intelligibilité, soit des figures intelligibles et générales, soit des figures sensibles, particulières, mobiles, suivant les rapports partiels sous lesquels nous la considérons, ou les applications que Dieu en fait à notre esprit et suivant les sentiments qu'il y attache, en vertu des lois de l'union de l'âme et du corps. Par là même que l'esprit peut apercevoir telle ou telle partie de l'étendue intelligible, il pourra, selon Malebranche, y apercevoir toutes les figures qui ne sont que des termes de l'étendue. Ainsi, j'apercevrai un cercle, si je vois une portion intelligible dont toutes les parties soient à égale distance d'un même point, et toute portion de l'étendue étant susceptible de recevoir une limite quelconque, sera également apte à représenter non seulement un cercle, mais toutes les figures intelligibles, quoiqu'elle-même elle ne soit pas figurée. Les figures intelligibles sont donc toutes contenues, mais en puissance seulement, dans l'étendue intelligible, et s'y découvrent, selon que cette étendue se représente diversement à l'esprit, conformément à des lois générales. Elles y sont contenues, suivant la comparaison de Malebranche, comme en un bloc de marbre toutes les figures possibles qu'en tirera le ciseau du sculpteur (1).

Si par les diverses applications que Dieu en fait à notre esprit, par les diverses limites sous lesquelles elle se découvre

(1) 1re Lettre contre la *Défense d'Arnauld*.

à nous, l'étendue intelligible devient l'exemplaire de toutes les figures intelligibles générales que notre entendement aperçoit, par les sentiments que Dieu excite en nous, à l'occasion de ces figures intelligibles générales, elle nous représente aussi toutes les figures sensibles particulières. La couleur, voilà le principal sentiment par lequel Dieu nous les fait paraître particulières et sensibles, et qui a le privilége de particulariser et de figurer l'étendue intelligible. Cette toile uniforme de l'étendue intelligible se diversifie et s'anime par les couleurs que nous y fait apparaître le peintre divin. De la seule diversité des couleurs naît toute la diversité des corps visibles ; ce sont les couleurs, que l'âme attache aux figures, qui les rendent particulières à celui qui les voit. Nous voyons le soleil dans l'étendue intelligible rendue sensible par le sentiment de lumière que Dieu cause dans l'âme, et qui nous avertit de l'existence du soleil. C'est ainsi que la figure intelligible que nous concevions devient particulière et sensible, par le seul sentiment qu'à propos de cette figure. Dieu veut exciter en nous et qu'il nous y fait rattacher.

De même que nous voyons dans l'étendue intelligible des figures sensibles, de même nous les y voyons en mouvement. Il suffit qu'une figure sensible soit prise de différentes parties de l'étendue intelligible ou que nous attachions successivement le même sentiment de couleur à ces différentes parties, pour qu'elle nous apparaisse en mouvement. L'étendue que mon esprit conçoit est donc la même que celle que je presse du pied, avec cette seule différence qu'elle est devenue sensible par quelque sentiment que Dieu a produit en nous. Croire que l'étendue sentie est d'une autre nature et a plus de réalité, c'est prendre le relatif pour l'absolu, c'est juger de ce que les choses sont en elles-mêmes par le rapport qu'elles ont avec nous, et c'est la voie par où on arrive, dit Malebranche, à donner à la pointe d'une épine plus de réalité qu'à

tout l'univers, qu'à l'être infini lui-même. Tels sont les efforts et les subtilités de Malebranche pour éviter l'objection de mettre le particulier en Dieu quoiqu'il nous y fasse voir toutes les choses particulières (1).

Voilà donc toutes les idées que nous voyons en Dieu réduites à une seule, celle de l'étendue intelligible. « Je vois en Dieu l'étendue intelligible ou l'idée de la matière, c'est en cela seul que consistent tous ces êtres représentatifs et ce magnifique palais d'idées que M. Arnauld bâtit en ma faveur (2). » Mais combien cette idée unique n'est-elle pas vaste et féconde ? Elle comprend toutes les idées des figures intelligibles, tous les rapports de grandeur et toutes les vérités géométriques ; elle est enfin l'inépuisable fond sur lequel nous voyons toutes les figures sensibles par les sentiments que Dieu produit en nous, à l'occasion des figures intelligibles.

Telle est la dernière forme donnée par Malebranche à son sentiment de la vision des corps en Dieu. Comme dans la première, le soleil qui frappe nos yeux, l'homme que nous voyons, le corps que nous sentons, ne sont pas le vrai soleil, un homme, un corps réels, mais un soleil, un homme, un corps intelligibles. Il supprime le monde réel, ou du moins, il le fait invisible pour nous et comme s'il n'existait pas. Mais, d'un autre côté, il abandonne la multitude infinie des petits êtres représentatifs correspondants à chaque objet de ce monde, pour mettre à leur place la seule idée de l'étendue intelligible qui est comme la commune étoffe où se taillent toutes les figures abstraites et sen-

(1) 1er Entretien. Voir sur cette question les éclaircissements sur les idées à la suite de la *Recherche*, les deux premiers Entretiens métaphyques, toute la polémique avec Arnauld et surtout la *Réponse au livre des vraies et des fausses idées*, et la 1re Lettre contre la *Défense d'Arnauld*.

(2) 1re Lettre contre la *Défense*.

sibles. Il cherche à mettre ce sentiment sous la protection de saint Augustin et de Descartes, et il le présente comme une conclusion nécessaire de leurs principes. De saint Augustin, il a, dit-il, appris que l'idée de l'étendue éternelle est en Dieu, et, de Descartes, que les qualités sensibles des corps n'ont d'existence qu'en nous, d'où il a été conduit à penser que nous voyons toutes les figures intelligibles des corps dans cette étendue éternelle, et que les sentiments qui nous les rendent sensibles et particuliers sont produits en nous par Dieu.

Il faut remarquer que Malebranche n'applique qu'aux êtres matériels la vision des choses par leurs idées en Dieu; il excepte Dieu en qui nous les voyons et notre âme qui les voit. Ni Dieu ni l'âme ne nous sont connus par idée; Dieu est immédiatement intelligible par lui-même, et l'âme ne nous est que confusément connue par le sentiment intérieur. Rien de fini ne peut représenter l'infini; donc pas d'idée de l'infini ou plutôt l'infini sera à lui-même sa propre idée et ne se verra qu'en lui-même. Nous sommes donc immédiatement unis, sans l'intermédiaire d'une idée, avec la substance de Dieu même (1). Nous connaissons Dieu par lui-même et tout le reste par Dieu, soit qu'il nous éclaire par une idée, soit qu'il nous touche par un sentiment. Cette union immédiate avec Dieu est d'ailleurs le fondement même de toute la vision en Dieu.

Quant à l'âme, qui n'est pas, comme Dieu, intelligible par elle-même, elle n'est pas connue par une idée claire, mais seulement par le sentiment intérieur, c'est-à-dire, d'une manière obscure et confuse, ou pour mieux dire, nous ne la connaissons pas, nous ne faisons que la sentir. Ainsi il plaît

(1) Il place dans sa polémique avec Arnauld les nombres nombrants et les vérités arithmétiques dans la catégorie des choses intelligibles par elles-mêmes. (*Réponse à la 3e Lettre d'Arnauld.*)

à Malebranche de substituer le terme de sentiment intérieur à celui de conscience, et le terme abrégé de sentir à celui de connaître par sentiment intérieur, afin d'arriver à cette conclusion, que nous n'avons point d'idée, c'est-à-dire, point de connaissance claire de notre âme, ce qui renverse le *Je pense, donc je suis* et les fondements de sa propre philosophie comme de celle de Descartes. On s'étonne de le voir, en ce point essentiel, abandonner Descartes pour suivre Gassendi. L'âme est plus certaine et plus claire que le corps, selon Descartes, et, selon Malebranche, comme selon Gassendi, c'est le corps qui est plus clair sinon plus certain que l'âme. Mais, tandis que Gassendi arrive à cette conséquence par la préoccupation du sensible, c'est par la préoccupation du divin que Malebranche a perdu le sentiment de l'évidence et de la réalité de la conscience.

Il a soutenu cette grave hérésie cartésienne jusqu'au bout, contre les objections pressantes d'Arnauld et de tous les purs cartésiens, s'obstinant à confondre le clair et irrésistible témoignage de la conscience avec les impressions vagues et confuses du sentiment. Je sais, dit-il, que je suis, que je pense, que je veux parce que je me sens. Je suis plus certain de l'existence de mon âme que de celle de mon corps, cela est vrai; mais je ne sais pas ce que c'est que ma pensée, mon plaisir, ma douleur. Nous savons bien que l'âme est distincte du corps, mais nous ne savons pas ce qu'elle est en elle-même. Il n'en est pas de même à l'égard de l'étendue. « Je suis sûr que j'ai l'intelligence de l'étendue, et qu'en contemplant l'idée des corps, j'y découvre clairement qu'ils peuvent être ronds, carrés, etc.; je puis méditer éternellement sur les rapports de l'étendue et découvrir sans cesse de nouvelles vérités en contemplant l'idée que j'en ai. Mais je sens fort bien que je ne puis faire de même à l'égard de l'âme. Je ne puis, quelque effort que je fasse, connaître

que je sois capable de douleur ni d'aucun autre sentiment, en contemplant son idée prétendue (1). » A l'appui de cette thèse anti-cartésienne, Malebranche fait valoir les discussions dont la nature de l'âme a été et est encore l'objet, de la part des matérialistes et des cartésiens eux-mêmes qui discutent si les modifications de couleur lui appartiennent ou ne lui appartiennent pas. Nous n'avons pas d'idée de l'âme, puisque nous ne la connaissons pas clairement, voilà ce que répond Malebranche à toutes les objections d'Arnauld. Aussi ce ne sera pas en nous-mêmes, mais en Dieu, sous le prétexte que notre nature est corrompue et que nous ne sommes que ténèbres à nous-mêmes, qu'il ira chercher la connaissance des inclinations de l'homme, abandonnant la méthode psychologique de Descartes, pour suivre la méthode ontologique de Spinoza (2).

Mais pourquoi Dieu qui nous a accordé l'idée claire de l'étendue, nous a-t-il refusé l'idée bien plus importante de l'âme ? Malebranche en donne cette singulière raison, que si nous voyions notre âme en Dieu, absorbés par la beauté de ce spectacle, nous ne pourrions plus penser à autre chose, et nous cesserions de prendre soin de notre corps (3). « Dieu ne nous a pas donné une idée claire de notre âme, de peur que nous ne nous occupassions trop de son excellence. Nous ne connaîtrons clairement ce que nous sommes, que lorsque la vue des perfections divines ne nous permettra pas de nous enorgueillir de l'excellence de notre être (4). » « Nous ne la verrons clairement que lorsqu'il plaira à Dieu de nous manifester dans sa substance l'archétype des esprits, l'idée sur la-

(1) *Réponse au livre des vraies et des fausses idées.*

(2) *Recherche de la vérité*, livre 4, chap. 1.

(3) 10e Méditation.

(4) *Traité de l'amour de Dieu.*

quelle l'âme a été formée (1). » Il faudrait ici répéter contre Malebranche, en faveur de la clarté et de la certitude de l'âme, plus grande que celle du corps, tout ce que Descartes a démontré dans ses *Méditations*. La nature de la matière, en laquelle seule Malebranche veut voir de la clarté, n'a-t-elle donc pas aussi donné lieu à de nombreuses discussions? S'il y voit tant de clarté, dit très-bien Arnauld, c'est qu'il la prend pour la pure et simple étendue. Qu'il fasse de même pour l'âme; qu'il n'y cherche pas autre chose que la pure et simple pensée, et la clarté de l'âme cessera de lui paraître inférieure à celle du corps, car quoi de plus clair et de plus certain à la pensée que la pensée elle-même (2)?

J'ai montré le mauvais côté de la vision en Dieu qui regarde les corps et les choses particulières, il me reste à en montrer le côté vrai et profond qui regarde le général et l'absolu, les vérités éternelles, principes de la science et de la morale, sublimes manifestations d'une raison qui n'est pas la nôtre, mais celle de Dieu même éclairant notre faible intelligence. Dans l'idée de l'étendue intelligible nous voyons les idées de toutes les figures intelligibles, et en voyant Dieu lui-même, immédiatement et sans idée, nous voyons, en une certaine mesure, ses perfections infinies absolues et leurs rapports. Ces rapports de grandeur et de perfection constituent

(1) *Réponse à Régis.*

(2) Malebranche admet encore un quatrième mode de connaissance, la connaissance par conjecture, pour expliquer comment nous connaissons les choses spirituelles autres que Dieu et notre âme, c'est-à-dire, les âmes des autres hommes. Mais, après l'avoir indiqué dans la *Recherche de la vérité*, il semble l'abandonner dans la discussion et dans les développements ultérieurs de sa doctrine; nous pouvons donc nous dispenser d'en faire un plus long examen, et de rechercher comment il peut se concilier avec ses autres principes sur la connaissance en général.

des vérités éternelles, immuables, absolues. Malebranche distingue entre les vérités et les idées. Les vérités ne sont pas les idées elles-mêmes, mais les rapports entre les idées, et elles sont immuables et absolues comme les idées elles-mêmes. Cette union des esprits avec Dieu, cette vue en Dieu des idées et des vérités éternelles, voilà ce qu'il appelle la raison. Quand il est question de cette raison divine, la belle langue de Malebranche prend un nouveau degré d'élevation et de grandeur et souvent s'élève jusqu'à la plus haute poésie et au lyrisme.

Y a-t-il une raison universelle qui éclaire toutes les intelligences immédiatement et par elle-même, ou bien la raison est-elle individuelle, et chaque esprit peut-il découvrir, dans les modalités de sa propre substance, la nature de tous les êtres créés et possibles, voilà la première question. Il n'y en a pas, dit Malebranche, qui nous regarde de plus près, quoique bien des gens ne s'en embarrassent guère, il s'agit d'une chose qui entre dans la définition ordinaire de l'homme, *animal rationis particeps*, et de là dépendent tous les fondements des sciences spéculatives et pratiques (1). Mais déjà la question est résolue par tout ce qui précède. La raison est le rapport de tous les esprits avec une même source de lumière, avec Dieu lui-même; il n'y a qu'une raison qui est la raison, la sagesse ou le verbe même de Dieu, suivant le nom que Malebranche aime à lui donner, pour rapprocher la philosophie de la théologie. Un même soleil intelligible éclaire toutes nos intelligences, comme un même soleil sensible éclaire tous nos yeux. Que de belles pages de Malebranche il faudrait citer sur l'unité et l'universalité de la raison! Toute créature est un être particulier, et la raison

(1) *Réponse à Régis.*

qui éclaire l'esprit de l'homme est universelle. Ma douleur m'est personnelle, mais non la vérité, bien commun à tous les esprits. « Tous les esprits la contemplent sans s'empêcher les uns les autres. Elle se donne à tous et tout entière à chacun d'eux, car tous les esprits peuvent, pour ainsi dire, embrasser une idée dans un même temps et en différents lieux, tous la posséder également, tous la pénétrer et en être pénétrés... bien qui ne se divise pas par la possession, qui ne s'enferme point dans un espace, qui ne se corrompt point par l'usage (1). » Par la raison nous sommes en une société spirituelle avec tous les hommes et avec Dieu lui-même, nous sommes assurés qu'il n'y a pas d'homme au monde ni d'esprit qui n'aperçoive les mêmes vérités que je vois, que 2 + 2 = 4, ou qu'il faut préférer son ami à son chien. Par la raison nous sommes tous en participation de cette même substance intelligible du Verbe et tous les esprits peuvent s'en nourrir. « Elle est la même dans le temps et dans l'éternité, la même parmi nous et chez les étrangers, la même dans le ciel et dans les enfers (2). » L'union avec la sagesse éternelle est essentielle à tous les hommes. Au milieu des plus grands désordres on entend encore sa voix, et elle nous donne en même temps la connaissance de notre devoir et celle de nos dérèglements (3). Que celui-là, par exemple, qui sacrifie tout aux richesses, rentre un moment en lui-même, qu'il fasse taire les sens et l'imagination pour consulter la raison, il entendra « une réponse claire et distincte de ce qu'il doit faire, réponse éternelle qui a toujours été dite, qui se dit et qui se dira toujours, réponse qu'il n'est pas né-

(1) *Traité de morale*, livre 2, chap. 3.

(2) Entret. métaph.

(3) Préface de la *Recherche*.

cessaire que j'explique, parce que tout le monde la sait, ceux qui lisent ceci et ceux qui ne le lisent pas, qui n'est ni grecque ni latine, ni française ni allemande, et que toutes les nations conçoivent, réponse enfin qui console les justes dans leur pauvreté et désole les pécheurs dans leurs richesses (1).» Malebranche ne peut pas concevoir que les démons et les damnés eux-mêmes n'aient pas quelque union avec la sagesse éternelle, dont la lumière pénètre jusque dans les abîmes. « Ils sont morts en un sens, mais ils ne sont pas anéantis. Ils se nourrissent du Verbe, s'ils ont encore quelque vie, parce que c'est lui seul qui est la vie, mais ils ne se nourrissent qu'avec dégoût d'une vérité qu'ils n'aiment pas et souhaitent le néant (2). »

Il démontre qu'on ne peut nier cette raison universelle et absolue sans aboutir au pyrrhonisme. S'il n'y a qu'une raison particulière et personnelle, chaque individu sera la mesure de toutes choses, nul ne pourra s'assurer que la vérité qu'il voit est la même que celle que voient les autres hommes et que la géométrie est la même à la Chine et à Paris. Nous ne sommes assurés qu'il n'y a qu'une seule vérité, la même au regard de tous et au regard de Dieu même, que parce que Dieu lui-même est cette vérité et cet ordre que nous contemplons.«De là il est évident qu'il y a du vrai et du faux, du juste et de l'injuste, et cela à l'égard de toutes les intelligences. Ce qui est vrai à l'égard de l'homme est vrai à l'égard de l'ange et à l'égard de Dieu même, que ce qui est injustice ou dérèglement à l'égard de l'homme est aussi tel à l'égard de Dieu même; car tous les esprits contemplant la même substance intelligible, y découvrent nécessairement les mêmes rapports de grandeur, les mêmes vérités spéculatives. Ils y

(1) *Recherche*, 3e livre, dernier chap.

(2) *Convers. chrét.*, 3e Entretien.

découvrent aussi les mêmes vérités de pratique, les mêmes lois, le même ordre, lorsqu'ils voient les rapports de perfection qui sont entre les êtres intelligibles que renferme cette même substance du Verbe, substance qui seule est l'objet immédiat de toutes nos connaissances (1).

Malebranche distingue donc deux points de vue, le point de vue spéculatif et le point de vue pratique, suivant lesquels la raison se montre et s'impose à nous. Tantôt la raison se manifeste à nous comme vérité et tantôt comme ordre, selon la nature des rapports et des vérités que notre esprit y contemple qui sont ou des rapports de grandeur, entre des êtres de même nature qui se mesurent exactement ou des rapports de perfection entre les idées des êtres de diverse nature. Les rapports de grandeur engendrent les vérités abstraites et métaphysiques purement spéculatives. Les rapports de perfection engendrent des vérités pratiques, c'est-à-dire, des vérités qui, en même temps qu'elles sont des vérités, sont aussi des lois immuables et nécessaires, règles inviolables de tous les mouvements de l'esprit. Ces vérités constituent l'ordre immuable que nous devons suivre et que Dieu lui-même consulte dans toutes ses opérations. Expliquons plus longuement ce que Malebranche entend par ordre et la manière dont cet ordre devient notre loi inviolable et celle de Dieu même, car là est le principe de toute sa morale et de sa doctrine de la providence et de l'optimisme. L'ordre consiste dans les rapports des perfections qui sont en Dieu. Toutes les perfections de Dieu, sans doute, sont infinies, mais non pas toutes égales. Malebranche admet des infinis inégaux, et il en donne comme exemple une infinité de dizaines qu'il dit être dix fois plus grande qu'une infinité

(1) *Traité de morale*, livre 1.

d'unités. On peut donc concevoir que les perfections qui sont en Dieu, et qui représentent tous les êtres créés ou possibles, quoique toutes infinies, ne sont pas toutes égales. Celles qui représentent les corps ne sont pas si nobles que celles qui représentent les esprits, et parmi celles qui représentent soit les corps, soit les esprits, il y en a de plus parfaites les unes que les autres à l'infini. Malebranche fait dire au Verbe : « Si ce qui est en moi représentant corps était en tout sous la même perfection que ce qui est en moi représentant esprit, tu vois bien que je ne pourrais pas savoir la différence qu'il y a entre un esprit et un corps, puisque je ne puis découvrir les différentes perfections des créatures que par les différences qui se trouvent dans leurs idées (1). » Il y a donc une sorte de hiérarchie entre toutes les perfections, entre tous les êtres que Dieu renferme en lui, d'une manière intelligible. De là cette définition donnée par Malebranche de la loi suprême de l'homme et de Dieu : « Ordre immuable et nécessaire qui est entre les perfections que Dieu renferme dans son essence infinie auxquelles participent inégalement tous les êtres (2). »

Cependant jusqu'ici cet ordre nous apparaît plutôt comme vérité spéculative que comme loi nécessaire. Nous voyons bien que c'est une vérité qu'un esprit est plus noble qu'un corps, mais non que ce soit un ordre qui ait force de loi. Pour le comprendre, il faut, avec Malebranche, considérer que Dieu s'aime par un amour nécessaire, qu'il aime davantage ce qui représente en lui plus de perfection, et sa substance en tant que participable par un être plus noble, qu'en tant que participable par un être moins noble. Si l'esprit in-

(1) 4e Méditation.

(2) *Traité de morale.*

telligible est cent fois plus parfait que le corps, il l'aimera cent fois davantage. Il devra aimer plus l'homme que le cheval, le juste que le méchant. Ainsi l'ordre a force de loi par rapport à Dieu, et Dieu lui-même est obligé de le suivre, par l'excellence de sa nature et non par aucune contrainte. Or, cette loi éternelle, qui est en Dieu, qui est Dieu même, est notifiée à tous les hommes par l'union, quoique maintenant fort affaiblie, qu'ils ont avec la souveraine raison, ou en tant que raisonnables (1). Loi terrible, dit Malebranche, menaçante, inexorable que nul homme ne peut contempler sans crainte et sans horreur, même dans le temps qu'il ne veut point lui obéir.

Dieu veut que nous aimions les choses comme lui-même il les aime. Tel est le fondement absolu de la morale, telle est l'essence de la raison pratique qui, toujours la même, a commandé à tous les hommes de tous les temps et de tous les lieux. Il place avant toute autre loi positive ou même religieuse cette loi universelle de vérité et de justice. Je ne connais pas de philosophe qui ait fait une plus forte et plus éloquente réfutation de ceux qui veulent que la révélation et les Écritures soient la source unique de toute la vérité et de toute justice. Qu'ils répondent à Malebranche qui leur demande comment s'y prendre pour réfuter les plus dangereux sophismes et condamner les actions les plus infâmes des païens? Pour tous ceux qui auront vécu en dehors de cette loi, il n'y aura donc plus ni vérité, ni justice, il n'y aura plus de différence morale entre Socrate buvant la ciguë et Néron assassinant sa mère!

L'obéissance à l'ordre, l'amour de l'ordre, amour naturel à l'homme quand il n'est pas sous l'empire de la passion, voilà

(1) *Entretien avec un philosophe chinois.*

le principe qu'il donne à toutes les vertus et à tous les devoirs. Non seulement c'est la principale des vertus morales, mais c'est l'unique vertu, c'est la vertu mère, la vertu fondamentale, universelle, vertu qui seule rend vertueuses les habitudes ou les dispositions d'esprit et toutes les actions quelles qu'elles soient. Le soldat, dit Malebranche, qui se précipite dans le danger par ambition ou par ardeur de tempérament, n'est pas généreux. Cette prétendue noble ardeur n'est que vanité ou jeu de machine. Celui qui donne son bien aux pauvres par vanité ou par compassion n'est pas charitable, celui qui souffre les injures par paresse ou par dédain, n'est ni modéré, ni patient. Ce sont vertus fausses et vaines qui tirent leur origine de la disposition du corps, indignes d'une nature raisonnable qui porte l'image de Dieu même. Amour libre, habituel et dominant de l'ordre immuable, voilà en quoi consiste la vertu. Tous sans doute nous aimons naturellement l'ordre; les méchants, les démons eux-mêmes ont quelque amour de l'ordre, et ils s'y conformeraient s'il n'en coûtait rien ni à leur passion ni à leur intérêt. Mais, pour être vertueux, il ne suffit pas d'aimer l'ordre un peu et de temps à autre, il faut l'aimer toujours et à tout prix. L'amour de l'ordre ne se sépare pas de l'amour de Dieu, on ne peut aimer l'ordre, sans aimer Dieu par-dessus toutes choses, puisque nous devons, d'après l'ordre, aimer les choses à proportion qu'elles sont parfaites, et que Dieu enferme en lui-même d'une manière infiniment parfaite, les perfections de toutes choses. La charité ou l'amour de Dieu est donc une suite de l'amour de l'ordre. L'idée de Dieu, comme ordre ou justice suprême, est plus propre, selon Malebranche, à régler notre amour envers lui et moins susceptible que toute autre idée d'être corrompue par l'imagination et de nous faire illusion.

Qu'est-ce que la beauté ? De même que la justice, Male-

branche la ramène à l'ordre. Si tous les hommes aiment naturellement la beauté, c'est parce que toute beauté est visiblement une imitation de l'ordre. Non seulement cela est vrai de cette beauté, qui est l'objet de l'esprit, mais même des beautés sensibles, elles sont belles par l'ordre et par la vérité, quoique l'ordre et la vérité y soient plus difficiles à découvrir (1). Nous verrons cette pensée, que Malebranche se borne à indiquer, ingénieusement développée par un de ses plus zélés disciples, le P. André, dans ses discours sur le beau.

Telles sont les idées fondamentales sur la morale et sur la raison pratique que Malebranche a principalement développées dans son *Traité de morale.* Kant lui-même n'a pas exprimé avec plus de rigueur ni distingué plus sévèrement de tout motif intéressé et sensible, le principe rationnel et absolu de la morale. Pour la morale, l'école cartésienne tout entière n'a rien produit qui puisse être égalé au traité de Malebranche, et c'est à lui qu'appartient en France l'honneur d'avoir comblé cette importante lacune de la philosophie de Descartes. Il est à regretter seulement qu'en certaines parties, la plus contestable théologie et les discussions les plus subtiles sur la grâce, s'y mêlent aux plus incontestables vérités de la morale. Combien néanmoins, par la doctrine morale, Malebranche n'est-il pas supérieur à Descartes qui l'a négligée et à Régis et aux autres cartésiens qui l'ont fondée sur l'amour-propre ?

Il ne se montre pas moins supérieur à Régis pour les principes de la politique que pour ceux de la morale. En effet, c'est de la seule raison qu'il fait dériver toute souveraineté légitime. D'où vient que la raison seule ne règne pas sur les

(1) 4e Méditation.

hommes et que la force soit devenue la maîtresse? C'est au péché originel qu'il attribue la première origine de ce règne de la force et de l'inégalité parmi les hommes. La nature humaine étant égale dans tous les hommes et faite pour la raison, il n'y a que le mérite, qui aurait dû nous distinguer et la raison nous conduire; « mais par suite du péché et de la concupiscence, les hommes, quoique naturellement tous égaux, ont cessé de former entre eux une société d'égalité sous une même loi, la raison. La force ou la loi des brutes, celle qui a déféré au lion l'empire parmi les animaux, est devenue la maîtresse parmi les hommes, et l'ambition des uns, la nécessité des autres, a obligé tous les hommes à abandonner, pour ainsi dire, Dieu, leur roi naturel et légitime, et la raison universelle, leur loi inviolable, pour choisir des protecteurs visibles qui pussent par la force les défendre contre une force ennemie..... La raison même le veut ainsi, parce que la force est une loi qui doit ranger ceux qui ne suivent plus la raison. » Travailler à faire régner la raison, d'où ils tiennent toute leur autorité, voilà la mission des rois, des puissants, des supérieurs de toute sorte. Le père lui-même ne peut commander à son enfant qu'au nom de la raison. Malebranche définit admirablement, des vicaires de la raison, tous les hommes revêtus de quelque autorité sur les autres : « Que les supérieurs se regardent donc comme les vicaires, pour ainsi dire, de la raison, loi primitive, indispensable, et n'usent de leur autorité que contre ceux qui refusent d'obéir à cette loi. Qu'ils ne se servent de la force, loi des brutes, que contre les brutes, que contre ceux qui ne connaissent point de raison et qui ne veulent point s'y soumettre. » La loi de la force n'est légitime que pour ramener à la loi de la raison. « Dieu même, si cela était possible, n'a pas le droit de se servir de sa puissance pour soumettre les hommes

faits pour la raison à une volonté qui n'y serait pas conforme (1). »

Ainsi Malebranche établit la souveraineté absolue de la raison à l'égard de toutes les volontés, à l'égard des individus et des peuples, des particuliers et des rois, à l'égard de Dieu même. Il n'est pas moins convaincu de son infaillibilité que de sa souveraineté : « Ne jamais donner de consentement qu'aux propositions qui paraissent si évidemment vraies qu'on ne puisse le leur refuser sans sentir une peine intérieure et des reproches secrets de la raison, » voilà la règle suprême de sa logique qu'il défend admirablement contre les attaques soit des sceptiques, soit des théologiens ennemis de la raison. S'il nous arrive de nous tromper, c'est que nous nous contentons de la vraisemblance, sans attendre l'évidence, c'est que nous avons le pouvoir de nous décider, sans attendre le jugement infaillible du juste juge, car si nous faisions toujours à la raison cet honneur de la laisser prononcer en nous ses arrêts, elle nous rendrait infaillibles. Non seulement la raison ne nous trompe pas, mais c'est une impiété, selon Malebranche, que de soutenir qu'elle nous trompe : « C'est une impiété que de dire que cette raison universelle à laquelle tous les hommes participent et par laquelle seule ils sont raisonnables, soit sujette à l'erreur ou capable de nous tromper. Ce n'est point la raison de l'homme qui le séduit, c'est son cœur ; ce n'est point sa lumière qui l'empêche de voir, ce sont ses ténèbres ; ce n'est point l'union qu'il a avec Dieu qui le trompe, ce n'est pas même, en un sens, celle qu'il a avec son corps, c'est la dépendance où il est de son corps, ou plutôt c'est qu'il veut se tromper lui-même, c'est qu'il veut jouir du plaisir de juger avant que de s'être donné la peine d'exami-

(1) *Traité de morale.*

ner, c'est qu'il veut se reposer avant d'être arrivé au lieu où la vérité repose (1). »

Citons encore à l'adresse de nos pieux et récents détracteurs de la raison ce qu'applique Malebranche à ceux de son temps : « Il y a même des personnes de piété qui prouvent par raison qu'il faut renoncer à la raison, que ce n'est point la lumière, mais la foi seule qui doit nous conduire, et que l'obéissance aveugle est la principale vertu des chrétiens. La paresse des inférieurs et leur esprit flatteur s'accommode souvent de cette vertu prétendue, et l'orgueil de ceux qui commandent en est toujours très-content. De sorte qu'il se trouvera peut-être des gens qui seront scandalisés que je fasse cet honneur à la raison de l'élever au-dessus de toutes les puissances, et qui s'imagineront que je me révolte contre les autorités légitimes à cause que je prends son parti et que je soutiens que c'est à elle à décider et à régner (2). »

Toujours préoccupé de rattacher sa philosophie à la théologie, Malebranche se plaît à représenter la raison comme le verbe de Dieu, et Jésus-Christ lui-même comme cette même raison rendue visible et incarnée pour frapper davantage les hommes sensibles et charnels et les conduire par une autorité sensible jusqu'à l'intelligence de la vérité. Dans l'Eucharistie, il incline à voir un symbole de la nourriture divine dont se repaissent toutes les intelligences, par cette participation avec la substance divine qui est le fondement de la vision en Dieu et de la raison impersonnelle.

Résumons en terminant la part de vérité et d'erreur contenue dans la vision en Dieu. Elle comprend deux parties bien distinctes, la vision des corps et la vision de l'idéal et de l'absolu. Dans la première qui, il faut le dire, est plus

(1) 12e Éclairciss. à la *Recherche*.

(2) *Traité de morale*, 2e partie, chap. 2.

particulièrement propre à Malebranche, est la part de l'erreur, et dans la seconde où il s'inspire de Descartes, de saint Augustin et par saint Augustin de Platon, est la part de la vérité. L'erreur consiste à imaginer que les corps en eux-mêmes sont invisibles pour nous et que nous ne pouvons les voir que dans la substance même de Dieu, soit par les petits êtres représentatifs, soit par la seule étendue intelligible. J'ai marqué l'origine de cette erreur dans cet axiôme prétendu, que toute efficace appartient à Dieu seul. Rien, selon Malebranche, ne peut affecter l'âme que la substance lumineuse et efficace de Dieu. Rien n'est intelligible sinon la substance divine, et nulle créature, surtout la corporelle, n'est par elle-même et par son efficace propre ni sensible ni intelligible. De là, toutes ces obscurités, ces bizarreries, ces subtilités où il se jette, pour expliquer comment nous voyons les corps dans la substance divine ; de là, d'abord, les idées érigées en petits êtres représentatifs qui résident en Dieu et sont les seuls objets de nos perceptions ; de là ensuite, l'étendue intelligible qui, par ses diverses applications et par les sentiments excités en nous par Dieu, à leur occasion, nous découvre en elle tout le figuré et le sensible, quoiqu'elle n'enferme rien de sensible et de figuré. Sans doute, il y a en Dieu une étendue intelligible, en ce sens que ce qu'il y a de réalité dans les corps doit être contenu dans la source de toute réalité, mais ce n'est pas à dire que nous voyons les corps dans cette étendue intelligible. En accordant à Malebranche que, par cette seconde explication, il évite l'objection de mettre le particulier en Dieu, il faut avouer qu'il ne réussit pas à rendre plus compréhensible comment nous l'y voyons.

Comment comprendre que nous apercevions des figures intelligibles sur cette étendue uniforme, infinie, où rien n'est figuré ? Comment y tailler telle ou telle figure, si déjà,

par devers nous, nous n'en avons pas le modèle ? Ou si ce n'est pas nous qui limitons et découpons, pour ainsi dire, l'étendue, mais si l'étendue intelligible elle-même s'applique à notre esprit sous telle ou telle limite, quelle est la raison de cette limite, comment se circonscrit-elle à notre regard en cercle ou en carré, cesse-t-elle donc de nous apparaître comme infinie, quoique l'infinité soit son attribut essentiel ? Quoi de plus obscur que cette diversité d'applications où se réfugie Malebranche, pour concilier avec l'uniformité de l'étendue intelligible qui est leur unique objet, la variété infinie de nos perceptions sensibles ! Enfin, si l'étendue intelligible avec le sentiment, suffit à nous donner tous les spectacles et toutes les impressions du monde extérieur, si nous ne sommes en rapport qu'avec ce monde intelligible, à quoi bon supposer l'existence d'un monde réel et quoi de plus contraire à ce grand principe de la simplicité des voies, sans cesse invoqué par Malebranche ?

Il faut abandonner ici cette métaphysique subtile de Malebranche pour suivre la conscience et le sens commun. Nous ne voyons pas les corps en Dieu, mais en eux-mêmes par suite de l'impression qu'ils font sur nous. Dans l'énumération de toutes les hypothèses sur l'origine des idées, Malebranche réfute en détail celle qui les fait venir exclusivement des corps ou de l'âme et écarte sans examen celle qui les fait naître de l'action réciproque de l'âme et des corps, comme contraire au grand axiôme de sa philosophie. Mais en dépit de ce prétendu axiôme, et conformément à la conscience, il faut admettre cette action réciproque, il faut croire que nous voyons le particulier en lui-même, que la perception d'un objet est la vue directe et immédiate de cet objet en lui-même, que l'arbre que je vois est un arbre réel et non pas un arbre intelligible. Voilà par où nous nous séparons de Malebranche, mais voici par où nous le suivons.

Nous voyons, sans doute, en eux-mêmes les objets matériels, mais nous ne les voyons qu'à la lumière des idées divines ou de la raison impersonnelle, et non à leur propre lumière. La perception du dernier des corps ne va pas sans la conception d'une étendue, d'une durée, d'une substance, d'une cause infinie. Par une analyse profonde de l'intelligence, ceux dont nous nous honorons d'être les disciples, ont démontré que dans toutes nos connaissances, dans la plus humble comme dans la plus élevée, entraient deux éléments, l'un relatif, l'autre absolu. Nous ne voyons le fini qu'à la condition et à la lumière de l'infini, que dans l'infini, comme le dit Malebranche. Le fini et l'infini, ou le relatif et l'absolu, sont deux termes corrélatifs dans notre intelligence qui ne peuvent être ni séparés ni conçus indépendamment l'un de l'autre. Or c'est en Dieu que nous voyons l'infini et l'absolu, ou plutôt l'absolu et l'infini sont Dieu lui-même, et, en ce sens, nous pouvons dire avec Malebranche que Dieu ne nous fait rien connaître que par la manifestation d'une nature immuable, que nous ne sommes pas notre lumière à nous-mêmes, que Dieu seul est le père de toutes les lumières. Ainsi, s'il n'est pas vrai que nous voyons tout en Dieu, au moins est-il vrai que nous ne verrions rien sans lui, pas même les choses particulières et contingentes, et que c'est lui-même que nous voyons, sans intermédiaire, quand nous voyons les vérités éternelles et nécessaires, la beauté et la justice absolues.

Qui mieux que Malebranche a saisi ce côté de notre intelligence qui regarde l'infini? Qui mieux que lui a mis en lumière, soit dans l'ordre de la spéculation, soit dans celui de la pratique, l'universalité, la nature divine de cette raison commune qui éclaire tous les hommes? La doctrine de la raison impersonnelle était en germe dans la preuve de l'existence de Dieu par l'idée de l'infini; mais ce germe a été admira-

blement développé par Malebranche. Le vague et l'indécision des idées innées de Descartes, la dépendance où il plaçait toute vérité à l'égard des décrets arbitraires de la toute-puissance divine, avaient favorisé la tendance empirique de Régis et de quelques autres cartésiens. Malebranche y apporte le remède; il restitue aux vérités premières de la science et de la morale les caractères essentiels méconnus par Descartes, il replace leur siége, avec Platon et saint Augustin, dans l'entendement divin, il les fait dépendre de la nature même de Dieu et non de sa volonté. Par là il se montre supérieur à Descartes, par là il a exercé une grande influence sur toute la philosophie moderne. Nous verrons les cartésiens les plus illustres, et ceux-là même qui, sur d'autres points, l'ont combattu avec le plus de vivacité, tels que Bossuet, Fénelon, Nicole, abandonnant ici les traces de Descartes, admettre cette part de vérité que nous venons de signaler dans la vision en Dieu, c'est-à-dire, l'existence d'une raison universelle, absolue et souveraine.

CHAPITRE IV.

Confusion de la volonté et de l'inclination. — Inclination fondamentale de notre nature, amour du bien. — Définition de la volonté. — Part de Dieu et part de l'homme dans la volonté. — Inconséquences de Malebranche au sujet de la liberté. — Rapports de l'âme avec le corps et de toutes les substances créées les unes avec les autres. — Scepticisme de Malebranche au sujet de l'existence des corps. — Doctrine des causes occasionnelles. — Rapports des corps les uns avec les autres. — La force mouvante des corps efficace de la volonté divine qui les conserve successivement en différents lieux. — L'âme et le corps, simples causes occasionnelles à l'égard l'un de l'autre. — L'union de l'âme et du corps tout entière dans la réciprocation de nos modalités sur le fondement des décrets divins. — Illusions de Malebranche sur les avantages religieux et moraux de cette doctrine. — Les volontés particulières augmentées et non diminuées en Dieu par les causes occasionnelles. — Les causes occasionnelles, rouage inutile imaginé pour dissimuler la substitution absolue du Créateur à la créature. — Théorie de l'erreur. — Raison première, cause et occasions de l'erreur. — Admirable analyse de tous les travers de l'esprit et du cœur qui égarent l'entendement. — Illusions des sens. — Visions de l'imagination. — Diverses causes physiques et morales de la variété et des travers des imaginations. — Travers des personnes d'étude. — Esprits superficiels et efféminés. — Travers des personnes d'autorité et de piété. — Des erreurs qui dérivent de nos inclinations. — Des erreurs qui dérivent des passions. — Distinction des passions et des inclinations. — Causes d'erreurs inhérentes à l'entendement pur lui-même. — Règles à suivre pour rendre l'esprit attentif et pour la résolution des questions. — Union de la logique et de la morale.

De l'entendement passons à la volonté et aux diverses questions qui s'y rattachent dans la philosophie de Ma-

lebranche, à celle de la liberté, à celle des rapports de l'âme et du corps, qui nous conduira à la question plus générale des rapports de toutes les créatures les unes avec les autres et à la doctrine des causes occasionnelles. Ici encore Dieu va nous apparaître comme l'unique acteur, opérant en nous le vouloir de même que le sentir et le connaître. Malebranche définit la volonté, la faculté de recevoir des inclinations, et il la compare à la capacité de la matière de recevoir des mouvements. De même que les mouvements de la matière font la variété et la beauté du monde matériel, de même les inclinations des esprits font la variété et la beauté du monde spirituel, elles nous manifestent non seulement la profondeur de la sagesse de Dieu, mais encore sa justice, sa bonté, et tous ses autres attributs. Comme tous les mouvements imprimés par Dieu à la matière sont primitivement en ligne droite, ajoute encore Malebranche, toutes les inclinations venant de Dieu sont naturellement droites. Entre la volonté et cette capacité de la matière, il met bien cette distinction que la première est à la fois passive et active, tandis que la seconde est puremennt passive, mais nous allons voir que cette activité elle-même est celle de Dieu et non la nôtre.

Malebranche confond donc la volonté avec les inclinations qui sont fatales. Quelles sont nos inclinations? Il semble que, pour le savoir, il n'y ait d'autre voie que celle de l'observation de nous-mêmes. Mais, sous le prétexte que la connaissance que nous avons de nous-mêmes est obscure, et que la corruption de notre nature ne permet pas de s'y fier, c'est par une autre voie et dans l'idée même de Dieu que Malebranche prétend les découvrir. Voici donc comment, à l'exemple de Spinoza, laissant la conscience de côté, il prétend déduire de la nature de Dieu les inclinations de l'homme. Incapables de nous modifier nous-mêmes en au-

cune façon, nos inclinations sont nécessairement des créations et des impressions continuelles de la volonté du créateur. Sachant quelles sont les inclinations de Dieu, nous saurons quelles sont les nôtres, car Dieu ne peut vouloir que nous aimions autrement que lui. Or, d'après un principe dont Malebranche fait souvent usage dans sa théodicée, Dieu en toutes choses a lui-même pour fin principale et, pour fin seconde, la conservation des êtres créés par rapport à lui et à sa gloire. Il ne peut donc créer aucune créature sans la tourner vers lui, ni mettre en nous des inclinations dont il ne soit pas lui-même la fin. De même qu'il n'y a qu'un seul amour en Dieu, à savoir l'amour de lui-même, de même en nous il n'y aura qu'un seul amour, l'amour du bien indéterminé, du bien en général, qui, au fond, est l'amour de Dieu. Voilà l'inclination fondamentale de notre nature, laquelle engendre toutes les autres. Amour de nous-mêmes par rapport à Dieu, amour des autres par rapport à nous, sont les deux principales inclinations qu'elle engendre immédiatement et auxquelles se ramènent toutes les autres. Nous verrons Malebranche les analyser de manière à montrer, contrairement à son système, qu'il connaît à fond les ressorts de cette âme humaine dont il prétend que nous n'avons qu'un sentiment confus.

Confondant la volonté avec cette inclination fondamentale d'où dérivent toutes les autres, il la définit: le mouvement naturel qui nous porte vers le bien en général. L'esprit ne désire, ne hait ou n'aime qu'en vertu de cette impulsion ; sans elle, il demeurerait indifférent et immobile. Mais dans ce mouvement naturel vers le bien, Dieu seul agit et non pas l'homme. Voici cependant comment Malebranche, à côté de la part de Dieu, voudrait aussi faire celle de l'homme. Dieu nous fait incliner sans cesse au bien en général par une impression invincible. Il nous représente l'idée d'un bien particulier, il nous y pousse en vertu de l'impulsion générale vers le bien ,

telle est la part de Dieu et de la prémotion physique dans la détermination de la volonté. L'homme voit ce bien particulier, il se sent attiré vers lui, mais il est libre de s'y arrêter ou de passer outre. Avec la réflexion, il voit que ce bien, n'est pas le bien suprême, il sent qu'il peut laisser derrière lui ce bien particulier pour poursuivre la recherche du vrai bien par la force générale de l'impulsion qui l'y pousse. Discerner les vrais biens des faux biens, suspendre notre amour à l'égard de chaque bien particulier, voilà le champ de la liberté. De là ce grand précepte de morale : Ne jamais aimer un bien absolument, si sans remords on peut ne le point aimer; précepte qui est en parfaite harmonie avec la règle suprême de sa logique : qu'il faut ne jamais consentir qu'aux propositions qui paraissent si évidemment vraies qu'on ne puisse leur refuser son consentement sans une peine intérieure et des reproches secrets de la raison.

Dans tous ses ouvrages, et particulièrement dans son *Traité de morale*, dans son *Traité de la nature et de la grâce*, Malebranche s'efforce de conserver à l'homme cette part de liberté. En dépit de ses principes métaphysiques, il voudrait le faire entrer pour quelque chose dans l'œuvre de son mérite et de son salut. Si l'homme, dit-il dans son *Traité de morale* (1), fait, ce qui dépend en quelque sorte de lui, c'est-à-dire, s'il mérite, en se rendant parfait, Dieu fera en lui, ce qui n'en dépend en aucune manière, en le rendant heureux. Dans sa polémique contre Arnauld sur la grâce, en opposition à la grâce efficace et à la prédestination gratuite de son adversaire, il cherche non seulement à maintenir, mais même à augmenter la part de la liberté au point de s'attirer des accusations de pélagianisme de la part d'Arnauld, de

(1) Chapitre 1er.

Fénelon et aussi de Jurieu, dont il semble que sa doctrine devait être à l'abri, non moins que de celles d'épicuréisme.

Mais ce n'est qu'au prix d'une grave inconséquence, comme le remarque Fénelon, que Malebranche peut accorder une part, quelque faible qu'elle soit, à la liberté. Que va devenir en effet le grand principe sans cesse invoqué par lui, que la créature est incapable de se modifier elle-même, de produire un effet, un acte quelconque, et que Dieu seul est l'auteur de toute modification, comme de toute réalité? Malebranche a conscience de cette contradiction, et pour y échapper, il représente comme un pur néant ce pouvoir qu'il donne à l'homme. Il se croirait coupable d'avoir revêtu l'homme d'une partie de cette causalité qui n'appartient qu'à Dieu, s'il ne répétait que ce pouvoir n'a rien de réel, que ce n'est pas même une modification que nous nous imprimons à nous-mêmes, que ce n'est ni un acte ni un produit de l'homme, mais quelque chose qui est purement négatif et dépourvu de toute réalité. S'il a accordé que le consentement de la volonté n'a pas besoin de la prémotion physique, c'est uniquement parce qu'il n'est pas une action, mais un simple repos de la volonté dans ce qui lui paraît le meilleur. Telle est la distinction qu'il oppose au P. Boursier qui, s'aidant du principe de la création continuée, rapportait tout à la prémotion physique, jusqu'à la détermination même de la volonté (1). Mais n'est-il pas évident qu'arrêter un mouvement est un acte tout aussi réel que le continuer et le suivre? Donc, ou Malebranche se contredit gravement ou la part qu'il veut faire à l'homme n'est qu'une part illusoire, et tout, dans la volonté elle-même, est l'œuvre directe de Dieu, comme dans la sensibilité et l'entendement. Tout est aussi son œuvre dans les rapports de l'âme avec le corps.

(1) *Réflexions sur la prémotion physique.*

Après avoir considéré l'âme en elle-même, Malebranche la considère dans ses rapports avec le corps; mais une première question se présente, celle de savoir s'il y a des corps. Il ne faut pas s'étonner si, après avoir soutenu que les corps sont invisibles, qu'ils sont pour nous comme s'ils n'existaient pas et que nous ne voyons que les corps intelligibles en Dieu, Malebranche déclare la raison impuissante à les démontrer et ne fonde leur existence que sur la foi. Descartes avait résolu la question par l'argument de la véracité divine. Malebranche le loue de n'avoir pas voulu supposer ni prouver l'existence des corps par des preuves sensibles, et d'avoir mieux aimé se rendre ridicule aux petits esprits par des doutes qui leur paraissent extravagants que d'assurer des choses qui lui paraissaient incertaines, il le loue d'avoir donné les preuves les plus fortes que la raison puisse fournir de l'existence des corps, mais néanmoins il ne croit pas qu'il ait réussi à la démontrer. Il reconnaît qu'il y a en nous une tendance naturelle à croire que les corps existent et que Dieu n'est pas trompeur. Mais cette tendance n'est pas irrésistible et Descartes ne prouve pas que Dieu nous ait assuré qu'il y a effectivement des corps. Il n'y a pas de démonstration possible de l'existence des corps, car toute démonstration exacte d'une vérité suppose qu'on en montre la liaison nécessaire avec son principe. Où est la liaison nécessaire du monde corporel et de Dieu qui est son principe? Les idées ont une existence éternelle et nécessaire, et pour nous assurer de l'existence du monde intelligible, il suffit de consulter la raison. Mais il n'en est pas de même du monde corporel. L'idée de Dieu se suffit à elle-même, elle ne renferme aucun rapport nécessaire avec aucune créature, le monde n'est pas une suite nécessaire de Dieu, il n'existe que parce qu'il a plu à Dieu de le créer, nous ne pouvons être assurés de son existence qu'autant que Dieu nous le révèle. Le monde ex-

térieur serait-il anéanti, nous ne nous en apercevrions pas, pourvu que Dieu continuât à nous faire voir en lui les mêmes idées et à produire en nous les mêmes sentiments. Mais la foi nous apprend ce que la raison toute seule ne peut nous démontrer. La foi, dit Malebranche, nous apprend que Dieu a créé le ciel et la terre et que l'Écriture est un livre divin. Or, ce livre divin ou son apparence me dit nettement et positivement qu'il y a mille et mille créatures. Donc voilà toutes nos apparences changées en réalité, donc il y a des corps, cela est démontré en toute rigueur, la foi supposée (1). Tel est le tour singulier par lequel Malebranche prétend retrouver le monde extérieur qu'il a perdu par la négation de toute action réciproque des créatures les unes sur les autres et de tout rapport direct de l'âme avec les objets dans la perception.

Assurés par la foi de l'existence des corps et des autres créatures, voyons comment Malebranche explique les rapports de toutes les créatures les unes avec les autres, et en particulier de l'âme avec le corps. Nulle créature ne peut agir sur une autre par une efficace qui lui soit propre, il n'y a entre elles qu'une simple correspondance par l'intervention continuelle de Dieu, seule vraie cause; les créatures ne sont pas de vraies causes, mais seulement des occasions, à propos desquelles l'unique vraie cause entre en exercice, voilà le grand principe de Malebranche. Veut-on néanmoins leur donner le nom de causes, il faut ajouter qu'elles ne sont que causes occasionnelles. « Dieu ne communique sa puissance aux créatures qu'en les établissant causes occasionnelles, pour produire certains effets, en conséquence des lois qu'il se fait, pour exécuter ses desseins d'une manière constante et uniforme, par les voies les plus simples et les plus dignes de ses

(1) Voir le 6e Éclairciss. à la *Recherche* « qu'il est très-difficile de prouver qu'il y a des corps, » et le 6e Entret. métaph.

autres attributs » (1). Tel est le fondement de la célèbre doctrine des causes occasionnelles. Déjà elle était en germe dans les tendances de la métaphysique de Descartes, déjà même elle en avait été déduite par Cordemoy et par Geulincx, mais Malebranche lui donne plus de développement, de généralité et de rigueur.

Examinons-la successivement sous ses divers points de vue et d'abord sous celui des rapports des corps les uns avec les autres. Les corps, selon Malebranche, n'ont aucune puissance les uns sur les autres. Croire qu'il y ait entre eux communication du mouvement par le choc, c'est prendre un simple rapport de succession pour un rapport de causalité. Leur rencontre ou leur choc n'est pas la cause réelle, mais seulement la cause occasionnelle de la distribution du mouvement. Il n'y a que le créateur des corps qui puisse en être le moteur, et leur force mouvante n'est que l'efficace de la volonté divine qui les conserve successivement en différents lieux, ce que Malebranche déduit rigoureusement de la création continuée. Chaque corps ne peut exister un seul instant qu'autant que Dieu le veuille et de nouveau le crée en cet instant. Or, Dieu ne peut ni concevoir ni vouloir que ce corps qu'il crée ne soit nulle part, il le place donc toujours là ou là par cette volonté de créer. En quelque instant, en quelque lieu que vous preniez un corps, il est toujours là où Dieu veut qu'il soit. Donc il y a contradiction à supposer qu'un corps puisse en remuer un autre. Quelle puissance pourra le transporter où Dieu ne le transporte pas? Il y a contradiction non seulement qu'un autre corps, mais que tous les anges et que tous les démons ensemble puissent ébranler un simple fétu (2). Ainsi

(1) 5e Méditation.

(2) 7e Entretien métaph.

ce n'est pas la première boule qui met la seconde en mouvement par le choc, mais Dieu, à l'occasion de ce choc; ainsi ce n'est pas le soleil qui envoie la lumière, mais dans l'instant qu'il se lève, Dieu répand la lumière de tous côtés. Malebranche en conclut que Dieu seul est cause véritable dans la matière de tous ces effet naturels que certains philosophes attribuent à une nature aveugle, à des formes, des facultés, des vertus dont ils n'ont nulle idée.

Il résout par les mêmes principes la question des rapports de l'âme et du corps. L'âme et le corps ne sont aussi que causes occasionnelles à l'égard l'un de l'autre. De même que toutes les autres créatures, l'âme est incapable d'action. Lui attribuer une efficace quelconque sur la foi du sentiment obscur de la conscience, c'est mettre en elle quelque chose qui n'y est pas, car toute efficace, quelque petite qu'on la suppose, a quelque chose d'infini et de divin. L'âme n'est pas plus capable de produire des mouvements que des idées. Ce qui nous induit en erreur pour les mouvements comme pour les idées, c'est que d'ordinaire ils suivent nos volontés. Mais autre chose est l'effort, autre chose est l'efficace, et ici encore nous prenons l'occasion ou la condition pour la cause. On invoque l'expérience, mais à tort, car que nous apprend-elle, sinon que les modalités du corps et de l'âme sont réciproques, et non pas que l'âme agisse sur le corps. D'ailleurs, quels rapports est-il possible de concevoir entre deux choses aussi profondément diverses que l'étendue et la pensée?

A plus forte raison le corps n'agira-t-il pas sur l'âme et ce qui est moins noble, sur ce qui l'emporte infiniment par le prix et par la dignité. Nul changement, ni sentiment ni idée n'arrive dans l'âme causé par le corps. Si en présence du feu j'éprouve de la chaleur, ce n'est pas le feu, c'est Dieu qui la produit en moi, de même que si, lorsque je veux lever mon bras, mon bras se lève, ce n'est pas moi, mais Dieu qui le

lève, suivant une loi générale qu'il s'est prescrite à lui-même. Tout ce qui se passe dans le corps, tous les mouvements des esprits animaux, ne sont qu'une occasion, et non une cause, à l'égard de toutes les manifestations de l'âme. « Dieu a donné aux âmes, à l'occasion de ce qui se passe dans le corps, cette suite de sentiments qui est le sujet de leurs mérites et la matière de leurs sacrifices, et de même il a donné aux corps, à l'occasion des désirs et des volontés de l'âme, cette suite de mouvements nécessaires à la conservation de la vie (1). »

L'alliance entre l'âme et le corps ne consiste donc pas en une réciprocité d'action, mais en une correspondance naturelle et mutuelle, continuellement entretenue par Dieu, des pensées de l'âme avec les traces du cerveau, et des émotions de l'âme avec les mouvements des esprits animaux. L'efficace des décrets divins est l'unique lien qui existe entre l'âme et le corps. Malebranche ne veut pas même qu'on dise que l'âme est plus étroitement unie au corps qu'à toute autre chose, parce qu'à rigoureusement parler elle n'est pas même du tout unie avec le corps, mais avec Dieu seul qui la met en harmonie avec les mouvements du corps. Si Dieu, dit-il, ne venait sans cesse à notre secours, nous n'aurions jamais que vains désirs, efforts impuissants, et s'il ne voulait bien accorder ses volontés toujours efficaces avec nos désirs impuissants, nous demeurerions dans le monde, immobiles comme un roc, stupides comme une souche. Réciprocation de nos modalités appuyée sur le fondement éternel des décrets divins, voilà donc selon Malebranche tout le secret de l'union de l'âme et du corps.

Du haut de cette théorie qui dépouille l'homme de toute causalité et en conséquence de toute liberté, qui achève de l'anéantir dans les mains de Dieu, il aime à se railler de ces

(1) 11e Méditation.

puissances imaginaires que les hommes, égarés par une fausse philosophie, attribuent si largement à eux-mêmes et à la nature, ne prenant pas garde que parmi ces puissances imaginaires, il comprend tout cela même qui fait notre dignité et notre moralité. La théorie de la volonté, à laquelle se rattache celle des causes occasionnelles, vient donc aboutir au même résultat que celle de la sensibilité et de l'entendement. C'est en Dieu et par Dieu seul que notre esprit veut et aime, comme c'est en Dieu et par Dieu seul qu'il sent, connaît et comprend. Il ne peut rien sentir si Dieu ne le modifie, rien connaître si Dieu ne l'éclaire, et aussi rien vouloir si Dieu ne l'agite vers lui. En un mot tout vient de Dieu et rien de la créature; Dieu est tout et l'homme n'est rien, voilà l'esprit et la conclusion à peine dissimulée de toute la doctrine de Malebranche sur l'homme. Malebranche reproche spirituellement au P. Boursier, champion à outrance de la prémotion physique, de faire Dieu semblable à un ouvrier qui aurait construit une statue dont la tête se meut par une charnière et s'incline respectueusement devant lui pourvu qu'il tire un cordon. Toutes les fois qu'il le tire, la statue salue et il est content de ses hommages. Mais un jour ayant oublié de le tirer, la statue ne le salue pas, et de colère il la brise. Le système de Malebranche ne mérite-t-il donc pas aussi la même critique? N'est-ce pas Dieu qui toujours tire le cordon?

Malebranche s'aveugle sur cette conséquence, et il célèbre avec une sorte d'enthousiasme les prétendus avantages moraux et religieux de sa doctrine. Par dessus tous les autres, il estime celui de nous ôter toute crainte ou amour des créatures, pour nous apprendre à n'aimer et à craindre que Dieu seul. De la croyance à l'efficacité des causes secondes, il suivrait qu'il faut les aimer ou les craindre, tandis qu'il ne faut aimer et craindre que Dieu. Selon Malebranche, il n'y aurait qu'un pas de la croyance d'une efficace quelconque des

causes secondes à l'adoration des créatures et au paganisme. Si, en effet, la croyance à la réalité des causes secondes excluait l'adoration de la cause première, principe de leur réalité, si, à moins d'être païen, on ne pouvait rechercher ou fuir l'action attribuée à une cause seconde, il nous semble que le système même de Malebranche ne pourrait éviter un semblable danger; car si les créatures ne sont pas des causes, il reste néanmoins qu'elles sont des occasions qui déterminent à notre avantage ou à notre désavantage l'efficace de l'unique vraie cause efficiente. Or il importe peu aux hommes qui ne regardent que leur intérêt, qu'on leur fasse le bien occasionnellement ou réellement. Ils aimeront mieux, avec raison, la cause occasionnelle que la volonté générale indifférente qu'elle a déterminée. Ainsi la doctrine de Malebranche donnerait lieu d'aimer les créatures non moins que celle de l'efficace des causes secondes, et elle n'a pas même le chimérique avantage qu'elle s'attribue.

Après cet avantage, Malebranche place celui d'épargner des volontés particulières à Dieu qui n'entre plus en action que selon des lois générales, à propos de ces causes occasionnelles, sans qu'il ait besoin d'un décret particulier pour chaque circonstance semblable. Mais cet avantage n'est pas moins chimérique que le premier, puisqu'il n'est pas donné à la créature de produire elle-même ces occasions par son activité propre. Si les occasions elles-mêmes sont les effets d'une volonté de Dieu, comment épargneront-elles à Dieu une seule volonté particulière? Le choc est la cause occasionnelle du mouvement, mais qui fait le choc, sinon celui-là même qui fait le mouvement? Le désir, l'attention, la volonté sont causes occasionnelles des idées de notre entendement et des mouvements de notre corps, mais qui produit en nous le désir, l'attention, la volonté, sinon celui-là même qui nous montre les idées et opère le mouvement? Chaque cause oc-

casionnelle étant ainsi elle-même l'effet d'une volonté particulière de Dieu, loin de diminuer, elle ne fera qu'augmenter le nombre des volontés particulières en Dieu. Si les créatures intelligentes ne sont pas causes réelles, mais seulement causes occasionnelles de leurs désirs, on a un cercle qui va à l'infini. Il faudra que la créature ait donné à Dieu occasion de former en elle chaque désir, par un désir précédent, et celui-là par un autre, ainsi de suite à l'infini. Les causes occasionnelles ne semblent donc, dans le système de Malebranche, qu'un rouage inutile imaginé pour dissimuler l'anéantissement de la créature et de la volonté de l'homme. La cause occasionnelle étant un acte de Dieu, comme l'effet qui la suit, la distinction établie par Malebranche entre l'une et l'autre n'a aucun fondement; il devait dire que Dieu, suivant une loi générale, produit toujours certains phénomènes à la suite les uns des autres, il devait ne considérer les causes occasionnelles que comme des moyens employés par Dieu pour produire tel ou tel effet. N'accordons donc pas plus à Malebranche qu'à Spinoza ces prétendus avantages moraux et religieux qu'ils croient l'un et l'autre découvrir dans des doctrines qui annihilent la personnalité humaine.

Telle est la doctrine de Malebranche sur l'homme et sur les deux grandes facultés de son esprit, l'entendement avec la vision en Dieu, la volonté avec les causes occasionnelles. Nous avons maintenant à exposer les causes d'erreur que l'âme, avec ses facultés, ses inclinations, ses passions, porte au dedans d'elle-même, et à reproduire quelques-uns des principaux traits de cette analyse de toutes les aberrations de l'esprit et du cœur, qui est la partie universellement admirée de la *Recherche de la vérité*.

L'union de l'âme avec le corps, fortifiée par le péché, voilà, selon Malebranche, la raison première de l'erreur, principe

de toutes les misères des hommes ; le mauvais usage de la liberté, voilà sa cause. Ce n'est pas Dieu qui nous trompe, c'est nous qui nous trompons par le mauvais usage de notre liberté, par la précipitation de nos jugements ; toute erreur est répréhensible. Mais s'il n'y a qu'une cause réelle, il y a plusieurs occasions de l'erreur qui sont toutes nos manières d'apercevoir jointes à nos inclinations et à nos passions. Les sens, l'imagination, les inclinations, les passions, et l'entendement pur lui-même, voilà les cinq chefs auxquels Malebranche rapporte toutes nos erreurs. Il passe en revue les illusions des sens, les visions de l'imagination, les abstractions de notre esprit qui nous trompent à chaque instant, les inclinations de la volonté et les passions de notre cœur qui nous cachent presque toujours la vérité. Quelle connaissance du cœur humain, quelles observations profondes et délicates, que de portraits et de caractères d'une admirable finesse et d'une saisissante vérité, que de traits piquants dans cette description de toutes nos maladies intellectuelles ! Avec des extraits de la *Recherche de la vérité*, on pourrait faire un livre digne de prendre place à côté des *Caractères* de La Bruyère.

Malebranche refuse aux sens toute autorité, sauf en ce qui regarde la conservation de notre être sensible, dessein par rapport auquel ils sont parfaitement réglés. Mais rien de plus faux rien de plus trompeur, de plus déréglé par rapport à l'usage qu'en fait le monde qui, sur leur témoignage, prétend juger non seulement du bien sensible, mais du bien absolu, non seulement de ce que sont les corps par rapport à nous, mais de ce qu'ils sont en eux-mêmes. De combien d'autres erreurs ne sont-ils pas cause par l'impuissance où ils mettent l'âme, toujours extrêmement appliquée à leurs objets, d'être attentive à ce que l'entendement lui représente au même moment ? Une personne explique-t-elle quelque vérité, au lieu d'être attentive à ses raisons, l'âme le sera davantage à l'air et à

la manière de celui qui parle. Parle-t-il avec facilité, a-t-il l'air d'un honnête homme et d'un homme d'esprit, est-il suivi d'un grand train, en un mot est-il assez heureux pour plaire, il aura raison dans tout ce qu'il avancera, « et il n'y aura pas jusqu'à son collet et ses manchettes qui ne prouvent quelque chose. » Est-il assez malheureux pour avoir les qualités contraires, il aura beau démontrer, il ne prouvera jamais rien. Ce collet sale et chiffonné fera mépriser celui qui le porte et tout ce qui peut venir de lui. Voilà quels sont les jugements des hommes. Ce n'est pas la raison, ce sont leurs yeux et leurs oreilles qui jugent de la vérité, même dans les choses qui ne dépendent que de la raison. Mais les personnes sages doivent toujours se mettre en garde contre cette séduction des manières sensibles. « Ils imitent ce fameux exemple des juges de l'Aréopage qui défendaient rigoureusement à leurs avocats de se servir de ces paroles et de ces figures trompeuses, et qui ne les écoutaient que dans les ténèbres, de peur que les agréments de leurs paroles et de leurs gestes ne leur persuadassent quelque chose contre la vérité et la justice, et afin qu'il pussent davantage s'appliquer à considérer la solidité de leurs raisons.» Mortifier et combattre les sens, afin d'ôter de ce poids qui nous entraîne vers les choses sensibles, ne jamais juger par les sens de ce que sont les choses en elles-mêmes, mais seulement par rapport à nous, voilà les règles recommandées par Malebranche pour nous préserver des erreurs des sens.

Faire taire l'imagination n'importe pas moins que de régler les sens. Quelle n'est pas la rigueur et la verve de Malebranche contre l'imagination ! Avec quelle vérité, quelle abondance et quelle finesse il décrit toutes ses formes et ses espèces, tous ses effets directs ou indirects sur nous-mêmes et sur les autres, suivant les âges, les sexes, les conditions, signalant tous ses dangers par rapport à la vérité ! Que d'ori-

ginalité, quelle délicatesse et quelle exactitude d'observations de toute sorte, mêlées aux plus ingénieuses hypothèses, que d'excellents préceptes d'éducation, de lecture des auteurs et de critique littéraire, dans le livre de la *Recherche de la vérité* sur les erreurs de l'imagination ! L'imagination dépend des sens, mais elle a sa malignité particulière ; elle dénature plus profondément les choses ; elle exerce plus au loin ses ravages. Dès avant que nous fussions nés dès, le ventre de notre mère, l'imagination, selon Malebranche, commence à exercer sa pernicieuse influence. L'imagination dépend de l'état du cerveau et des traces qui y sont imprimées ; or, il y a une telle liaison entre le cerveau de la mère et le cerveau de l'enfant, que toutes les impressions de celui de la mère se communiquent à celui de l'enfant, et que cette communication influe sur son corps et sur son esprit. Sur cette communication vraie ou fausse, Malebranche bâtit les plus hardies hypothèses de psychologie, de physiologie et même de théologie. Par là, il se flatte d'expliquer non seulement la transmission héréditaire d'un même type dans la même espèce, mais celle du péché originel lui-même. En communiquant à leurs enfants les traces de leur cerveau, les mères déposent en eux les germes des mêmes passions, et déjà corrompent leur esprit et leur cœur. Peu d'enfants arrivent au monde qui déjà n'aient l'esprit mal tourné en quelque chose, et ne portent des germes d'erreurs. De là aussi, selon Malebranche, ces bizarreries et ces faiblesses d'imagination héréditaires dans certaines familles. L'enfant est-il venu au monde, tout conspire autour de lui pour dérégler son imagination ; tout lui est nouveau, étrange, terrible, tout blesse profondément et bouleverse ce cerveau encore si tendre. Or toutes ces blessures ne guérissent pas, et, de ce premier bouleversement, comme de celui causé par l'action du cerveau de la mère, datent une foule d'inclinations ou d'aversions dont plus tard on ne peut

se rendre compte. Malebranche n'oublie pas la conversation, les contes ridicules des mères et des nourrices qui achèvent de perdre l'esprit de l'enfant, en y jetant les semences de toutes les appréhensions et de toutes les faiblesses. Après cette description, on demeure, pour ainsi dire, effrayé de toutes ces causes qui s'unissent, dès nos premiers pas dans la vie, pour nous corrompre à tout jamais l'esprit et le jugement.

Ajoutez la subordination de l'état de l'esprit et de l'imagination à l'état physique naturel du cerveau. L'état physique du cerveau donne à chaque âge et à chaque sexe une différente nature d'esprit et d'imagination. La trop grande délicatesse des fibres du cerveau rend les femmes en général incapables de découvrir des vérités un peu cachées, une bagatelle les détourne, un rien les effraie, la manière, non la réalité des choses, remplit leur esprit. La dureté des fibres rend les vieillards incapables d'apprendre des choses nouvelles, parce qu'ils ne peuvent recevoir de nouvelles traces.

Outre les causes physiques, il y a des causes morales de la diversité et des travers des imaginations qui dépendent surtout des conditions et des emplois. Les esprits animaux, l'agent universel de la physiologie de Malebranche, comme de celle de Descartes, vont d'ordinaire naturellement dans les traces les plus frayées, les plus souvent parcourues du cerveau, c'est-à-dire, dans les traces des idées les plus familières. De là l'influence décisive sur l'esprit et la manière de voir les choses, de l'emploi et de la condition dans lesquels on vit, et la cause la plus ordinaire de la confusion et de la fausseté des idées. On croit voir un visage dans la lune parce que les traits de la figure humaine nous sont plus familiers que tout autre. Une maladie nouvelle fait des ravages ; elle imprime des traces profondes dans tous les cerveaux. Désormais partout on croit la voir ; qu'un seul de ses symptômes apparaisse, on ne tiendra nul compte de l'absence de tous

les autres. Si c'est le scorbut, toutes les maladies nouvelles seront le scorbut pour les imaginations épouvantées.

Au premier rang des manières de vivre qui faussent le plus l'imagination, Malebranche place l'emploi des personnes d'étude. Il semble se plaire à la plus maligne critique de tous les travers des érudits et des savants. Semblables à celui qui fermerait ses yeux pour se conduire par les yeux d'un autre, ils se servent de leur mémoire plutôt que de leur esprit. Paresse naturelle, incapacité de méditer, sotte vanité de passer pour savant, respect de l'antiquité, telles sont les causes principales de ce renversement de l'esprit. Les anciens n'étaient-ils donc pas des hommes comme nous? Comme Bacon, Pascal et Descartes, Malebranche remarque que c'est nous qui sommes les vrais anciens du monde: « Au temps où nous vivons, le monde est plus âgé de deux mille ans; il a plus d'expérience, doit être plus éclairé, c'est la vieillesse et l'expérience du monde qui font découvrir la vérité. » Par suite de ce respect aveugle, les personnes d'étude emploient leur temps à la lecture des anciens, d'où deux mauvais effets sur l'imagination, la confusion dans l'esprit et l'incapacité de penser par soi-même. On lit sans méditer; on ne fait que se charger la mémoire au lieu de se former l'esprit. Ne voit-on pas que les personnes qui ont beaucoup de mémoire ont, en général, peu de jugement? C'est aux sciences de mémoire que Malebranche applique ces paroles de saint Paul: *scientia inflat*, parce qu'elles ont plus d'éclat et donnent plus de vanité que la vraie science. Mais le plus fâcheux est que ces faux savants en imposent par leur air grave et par leurs citations; ils fascinent le grand nombre, l'accablent du poids de leur fausse érudition, et leurs décisions tranchantes passent pour des oracles. Voici encore un autre travers des personnes d'étude, elles s'entêtent de quelque auteur, elles ne s'inquiètent plus de ce qu'il faut croire, mais seulement de ce

qu'il a cru. On est plus curieux de savoir ce qu'Aristote a pensé de l'immortalité de l'âme que de savoir si l'âme est immortelle. S'il n'est pas fort utile de savoir ce qu'Aristote a pensé là-dessus, à plus forte raison ce que d'autres ont pensé qu'il en pensait. Cependant, il s'est trouvé des érudits pour composer des volumes touchant l'opinion de tel ou tel commentateur sur l'opinion d'Aristote. Contre tous ces travers des érudits et des commentateurs, Malebranche redouble d'esprit, de verve et d'ironie. En matière de foi, ce n'est pas un défaut de rechercher ce qu'on a cru, et il faut aimer l'antiquité, car la vérité s'y trouve ; mais, en philosophie, il faut aimer la nouveauté, parce que la raison veut que nous jugions les anciens plus ignorants que les modernes. Telle est la distinction et la conclusion à laquelle Malebranche revient sans cesse.

Par un excès opposé, d'autres personnes d'étude arrivent à n'estimer rien qu'elles-mêmes, à s'ériger en auteurs de nouveaux systèmes, et à ne plus rien voir dans les objets que ce qu'elles veulent y voir. D'autres enfin, par le dégoût des fausses opinions, en viennent à penser qu'on ne peut rien savoir, et de ce qu'ils se sentent ignorants, concluent que tous les hommes sont nécessairement ignorants. Tels sont les préjugés fatals qui masquent la vérité à ceux-là mêmes qui font profession de la chercher.

Malebranche distingue encore différentes sortes d'esprits, les esprits efféminés, les esprits superficiels, qui portent en eux d'autres causes spéciales d'erreurs. Les esprits efféminés sont les beaux esprits, les gens de cour, les hommes du monde qui, n'étudiant que l'art de plaire, deviennent incapables de pénétrer des vérités difficiles, et acquièrent une délicatesse qui les effémine. Il ne faut pas les confondre avec les esprits fins, qui sont ceux qui saisissent les différences des choses et prévoient les effets des causes cachées. Un esprit mou et efféminé s'arrête aux manières ; un mauvais mot, un accent de

province l'irritent plus qu'une méchante raison. Cependant, ce sont eux qui ont le plus d'estime dans le monde, et qui se font le plus facilement la réputation de bel esprit. Qu'on parle avec un air libre et dégagé, des expressions choisies, et quoiqu'on ne dise que des sottises, on passera pour un bel esprit. Malebranche est sans pitié pour le bel esprit. Le bel esprit lui semble ce qu'il y a de plus rebelle à la vérité, en même temps qu'à la grâce (1). Quant aux esprits superficiels, ce sont ceux qui n'approfondissent rien, et n'aperçoivent que confusément les différences des choses, non par leur faute, à la différence des premiers, mais par défaut de nature. Les bons esprits sont ceux qui remarquent aisément les différences réelles des choses, tandis que les esprits superficiels imaginent partout des ressemblances. De cette dernière classe sont les grands parleurs. Celui qui médite sérieusement a peine à s'expliquer, parce qu'il a le scrupule de n'employer aucun terme qui puisse signifier quelque chose d'inexact.

Malebranche signale encore des causes d'erreur morales, inhérentes à l'imagination de ceux qu'il appelle des personnes d'autorité, tels que les vieillards, les théologiens, les personnes de piété. Il leur reproche respectueusement de ne pas faire usage de leur esprit pour les vérités spéculatives, d'être portés à se croire infaillibles parce qu'on les écoute avec respect, de condamner trop librement tout ce qu'il leur plaît de condamner. Qu'ils soient d'autant plus circonspects que leur autorité peut jeter un plus grand nombre dans l'erreur. Qu'ils se gardent de faire mépriser la religion par un faux zèle et en donnant cours à leurs propres opinions.

Non seulement nous sommes trompés par les fantômes de notre propre imagination, mais aussi par l'imagination des

(1) Voir le 12e chapitre de la 1re partie du *Traité de morale*, qui contient une sorte de résumé du 2e livre de la *Recherche de la vérité*.

autres, dont notre esprit reçoit le dangereux contre-coup. La description de cette contagion des imaginations est un des plus curieux et des plus intéressants chapitres de la *Recherche de la vérité*. Cette contagion dépend de l'inclination naturelle à imiter ceux qui nous entourent pour nous en faire bien venir et de l'empire qu'exercent les imaginations fortes sur les esprits faibles. Absorbés par la vive impression des objets les moins considérables, les hommes à imagination forte sont incapables de juger sainement des choses difficiles et compliquées. Au regard des esprits justes, ce sont des visionnaires; excessifs en tout, jamais ils ne voient les choses telles qu'elles sont. Ils admirent tout, se récrient sur tout, se repaissent des plus vaines espérances, bâtissent des châteaux en Espagne. Se font-ils auteurs, que d'emportements et de mouvements irréguliers; guindés, forcés, hyperboliques, ils n'imitent jamais la nature. Mais ils agissent sur les autres, ils persuadent, plaisent et touchent par certaines qualités, par le don de s'exprimer d'une manière forte et vive, par la hardiesse des figures, par leur air, leurs gestes; de là les dérèglements contagieux de l'imagination et une des causes les plus générales de l'erreur. La contagion de l'imagination se fait surtout sentir des supérieurs aux inférieurs, des parents aux enfants, du maître aux serviteurs, du prince aux courtisans. Les enfants imitent des parents jusqu'à leurs défauts physiques; si la mère grasseie, la fille grasseie; si Alexandre penche la tête, les courtisans penchent la tête. Pour changer la science en basse pédanterie, l'impiété et le libertinage en force et en liberté d'esprit, il ne faut qu'un mot, un geste du prince.

Mais une des plus grandes preuves de la puissance des imaginations fortes, c'est le pouvoir qu'ont certains auteurs de persuader sans aucune espèce de raison. Malebranche en donne comme exemple Tertullien, Sénèque et Montaigne.

A la suite des auteurs de la *Logique de Port-Royal*, il en fait une critique sévère, sans doute, à certains points de vue, mais cependant fondée sur des règles incontestables de logique et de morale. Ainsi l'imagination se rend la maîtresse de la plupart des esprits et se révolte contre la raison. C'est une folle qui se plaît à faire la folle, qui nous montre partout des fantômes à la place de la réalité, change et détruit la nature de toutes choses, trouble et dissipe toutes les véritables idées, corrompt le cœur en une infinité de manières, et nous absorbe par les images des choses sensibles, d'autant plus dangereuse qu'elle a plus de vivacité, de force et d'étendue.

Toute erreur vient de l'entendement, mais dans cette revue des causes de nos erreurs, Malebranche fait entrer aussi les inclinations et les passions parce qu'elles égarent l'entendement. De l'inclination pour le bien en général découlent deux causes d'erreur, l'inconstance de la volonté et le goût pour le grand et l'extraordinaire. Toujours inquiète et ne trouvant rien qui remplisse sa capacité d'aimer, la volonté n'applique l'entendement qu'à ce qui paraît se rapporter à notre bien et ne lui permet pas de s'arrêter longtemps aux mêmes choses, tandis que la vérité n'est qu'au prix d'une longue application. D'un autre côté, ne trouvant pas dans les choses ordinaires ce bien qu'elle cherche, l'âme se porte aux choses grandes et extraordinaires. Mieux vaut sans doute cette curiosité naturelle et nécessaire que le repos dans le mensonge, mais elle a grand besoin d'être réglée. Ainsi il ne faut ni chercher la nouveauté dans la foi, ni prendre la nouveauté pour signe de la vérité, ni poursuivre des vérités si cachées qu'il n'y ait pas d'espérance de les découvrir, ou des biens si minces qu'il ne vaille pas la peine de travailler à les conquérir.

L'amour de nous-même est la source de plus d'erreurs encore que l'amour du bien en général. Malebranche le divise

en amour de l'être et du bien-être, ou de la grandeur et du plaisir. L'amour de la grandeur nous porte à désirer toutes choses qui nous donnent autorité et indépendance, la science, la vertu, les richesses. Non seulement nous désirons les posséder, mais surtout paraître les posséder, à cause des avantages qu'elles nous procurent. L'inclination pour la vertu peut elle-même nous engager dans l'erreur. Les personnes de piété s'appliquent aux bonnes œuvres, aux choses du salut, et elles font bien, mais ce qui est mal, c'est qu'elles dédaignent toutes les sciences humaines. Cependant elles devraient en excepter au moins certaines parties de la métaphysique ; car la certitude même de la foi, dit Malebranche, dépend de la connaissance que la raison nous donne de Dieu. A son tour, le désir de la science nous égare en nous poussant, malgré notre esprit si borné, à vouloir tout embrasser et à savoir toutes les sciences en les distinguant, non d'après leur importance réelle, mais d'après l'éclat qu'elles donnent à celui qui les cultive. La plupart des hommes ne recherchent pas ce qui peut leur être le plus utile, mais ce qui peut le mieux les faire passer pour savants ; ce qu'ils veulent savoir, c'est ce que tout le monde ne sait pas. Ce désir de paraître savants achève de renverser leur esprit, ils en perdent le sens commun, ils ne disent que sottises et paradoxes. Tels ils se montrent dans les conversations et aussi dans les livres qui ne méritent pas la même indulgence que des conversations improvisées. C'est une faute grave que de faire un méchant livre, mais c'est une faute dont on est plutôt récompensé que puni, car on regarde les auteurs comme des hommes rares et extraordinaires, et on les révère au lieu de les punir. Ils n'ont pas pour but de perfectionner et d'instruire les autres, mais de les étourdir. Ils parlent pour se faire admirer, non pour se faire entendre, de là le dédain de la langue commune ou même d'un latin simple qu'on puisse comprendre sans

interprète, de là des citations en toutes langues et sans raison, sans discernement, dans le seul but de prouver qu'on a beaucoup lu. Telle personne de trente-un ans, dit Malebranche, cite plus de livres qu'on n'en pourrait lire en un siècle. Nous avons déjà vu que ces spirituelles et justes critiques contre les travers des commentateurs et des érudits, que ces attaques contre l'érudition elle-même, attirent de la part de Huet, sur le cartésianisme en général et sur Malebranche en particulier, l'accusation de vouloir ramener le XVII[e] siècle à la barbarie.

L'inclination pour les dignités, les richesses et le plaisir absorbe l'esprit et l'empêche d'être attentif aux idées pures de l'entendement, en qui seules est la vérité. Telle est la cause du peu de succès de l'algèbre, la plus belle des sciences, de la métaphysique et de la preuve de l'existence de Dieu de Descartes. Ainsi l'inclination pour le plaisir, cause principale du dérèglement des mœurs, l'est-elle aussi du dérèglement de l'esprit. Malebranche signale encore la pensée des biens et des maux futurs comme contribuant à fausser l'esprit. Nous sommes surtout impressionnés par la pensée du mal éternel. « Elle fait naître dans l'esprit une infinité de scrupules, elle étend, pour ainsi dire, la foi jusqu'aux préjugés et fait rendre le culte, qui n'est dû qu'à Dieu, à des puissances imaginaires. Elle arrête opiniâtrément l'esprit à des superstitions vaines ou dangereuses. Elle fait embrasser avec ardeur et avec zèle des traditions humaines et des pratiques inutiles pour le salut, des dévotions juives et pharisaïques que la crainte servile a inventées. Cette crainte étend souvent la foi et le zèle jusqu'à des choses indignes de la sainteté de la religion, comme les accidents réels, les formes substantielles, l'immobilité de la terre. Enfin, l'inclination pour les autres et tout ce qui nous environne, la sympathie universelle que Dieu a mise en nous pour le maintien de la société, devient aussi une cause d'erreur en ce

qu'elle nous porte à approuver les pensées d'autrui, surtout de ceux qu'on aime, et à les tromper par la flatterie.

Ce que Malebranche a dit contre les sens, l'imagination, les inclinations, s'étend naturellement aux passions. Les sens, l'imagination, les passions vont toujours de compagnie et présentent des obstacles analogues à la découverte de la vérité. Voici comment il distingue les passions des inclinations. Les inclinations nous sont communes avec les pures intelligences, ce sont des mouvements de l'âme, des impressions de Dieu qui nous portent à l'aimer comme le souverain bien, et notre prochain par rapport à lui. Elles n'ont pas de rapport aux corps, ou du moins, si le corps y a part, il n'en est qu'indirectement la cause et la fin. Les passions sont aussi des impressions de l'auteur de la nature, mais elles ont le corps pour objet et tout ce qui peut être utile à sa conservation; elles dépendent de l'union de l'âme avec le corps. Ainsi, par passion, Malebranche n'entend pas un certain degré d'excitation de toutes les inclinations, mais les inclinations inférieures qui ont le corps pour objet. On voit qu'à la différence de Descartes, Malebranche les fait dépendre, non pas seulement du mécanisme du corps, mais aussi de l'action de Dieu; ajoutons qu'il en traite avec plus de suite et de rigueur, et qu'il améliore la classification de Descartes en faisant dériver toutes les passions d'une source unique, de l'amour du bien.

Distinctes des inclinations, les passions en sont inséparables. Nous ne sommes capables d'amour et de tristesse sensibles que parce que nous sommes capables d'amour et de haine spirituels. A cause de l'union de l'esprit avec le corps, nous sommes unis avec ce qui nous paraît le bien et le mal de l'esprit, comme avec le bien et le mal du corps. L'amour de la vérité, de la vertu, de Dieu même, est toujours avec quelque mouvement des esprits qui y mêle quelque chose de sensible. L'em-

pire des passions s'étend donc sur tout, mais il varie à l'infini, suivant les âges, le sexe, les emplois ; suivant l'habitude de les combattre ou de s'y abandonner. C'est à la morale à découvrir toutes les erreurs particulières où nos passions nous engagent sur la nature du bien. Malebranche ne veut traiter que des erreurs de l'esprit, et s'il passe par le cœur, c'est que le cœur en est le maître. De même que nous attribuons nos sensations aux objets, de même nous attribuons toutes les dispositions de notre cœur, bonté, malice, etc., aux objets qui les causent ou semblent les causer. Un amour passionné pour quelqu'un nous fait trouver tout aimable en lui; dans la personne haïe, tout se voit et s'interprète en mal. Non seulement nos passions nous déguisent leur objet principal, mais encore toutes les choses qui y ont rapport. Elles nous font trouver aimables les amis de nos amis, et odieux les amis de nos ennemis, ce qui rend leur domination si vaste qu'il est impossible d'en marquer les bornes. De là vient qu'il y a des erreurs de certains lieux, de certains temps, de certaines communautés, de certaines familles.

Les plus dangereuses passions, celles qui corrompent le plus la raison, sont celles qui ont le mal pour objet, parce que les maux touchent l'âme plus vivement que les biens. La haine, la crainte et les autres espèces d'aversion qui ont le mal pour objet, sont les plus violentes, elles pénètrent jusque dans le plus secret de l'âme, et, renversant la raison de son siége, elles prononcent sur toute sorte de sujets des jugements d'erreur et d'iniquité pour favoriser leur tyrannie. Dans leurs funestes effets, nos passions se survivent, pour ainsi dire, à elles-mêmes; lors même que la passion qui nous anime se sent mourir, elle ne se repent pas de sa conduite, et elle dispose toutes choses ou pour mourir avec honneur ou pour revivre bientôt après. Nous regrettons de ne pouvoir suivre plus avant Malebranche dans le détail intéressant des causes

d'erreur propres à chaque passion en particulier, qui eût achevé de nous montrer en lui cette merveilleuse connaissance des plus secrets ressorts du cœur humain qui le place à côté des Pascal, des Larochefoucauld et des La Bruyère.

Enfin, il y a des causes d'erreur jusque dans cette faculté dont l'objet propre est le vrai, et qui seule est capable de le saisir, c'est-à-dire, dans l'entendement pur lui-même. Notre pensée est limitée, et cependant nous voulons tout embrasser et tout comprendre, même ce qui dépasse la portée de notre esprit, même les effets de la toute puissance incompréhensible de Dieu ; de là une première source d'erreurs et d'hérésies. Non seulement l'esprit est borné, mais, sous l'empire de l'inconstance et de l'inquiétude de la volonté, il va sans cesse d'un objet à l'autre, plus ou moins incapable d'une longue et sérieuse application. L'idée excellente de l'être, dont la présence est ineffaçable, lui est aussi une occasion d'erreur en le poussant à donner l'être à ce qui ne l'a pas et à toutes les abstractions les plus déréglées. Sous l'influence de cette idée, tellement familière que nous n'y prenons pas garde, on se contente de définitions qui ne font que rapporter l'idée vague d'être à l'effet produit et n'apprennent rien ; on imagine une foule d'entités, telles que les formes substantielles de la physique scholastique. Enfin, une dernière cause générale d'erreurs, inhérente à l'entendement, c'est qu'il est porté à croire que tout ce dont il n'a pas l'idée n'existe pas, parce que le néant n'a point d'idée qui le représente. Cependant l'esprit de l'homme étant limité et n'étant pas le maître absolu de ces idées, il n'a pas le droit d'en juger ainsi, il n'a pas le droit de conclure qu'il n'y a de différences que celles qu'il aperçoit et que les êtres sont semblables dans leurs rapports et leurs manières parce qu'il n'a pas d'idée de leurs différences.

Voilà les illusions des sens, les visions de l'imagina-

tion, les entraînements du cœur, les abstractions de l'entendement qui nous voilent la vérité ou ne nous la laissent apparaître que teinte des fausses couleurs de la concupiscence. Indiquer le mal, c'est donner en même temps le remède. Néanmoins Malebranche a consacré tout le dernier livre de la *Recherche* à tracer les chemins qui nous conduisent à la vérité. Comme toute perception claire et distincte est au prix de l'attention, il expose, dans la première partie du livre sur la méthode, la théorie des secours pour rendre l'esprit attentif. Il indique comment on peut se servir des sens et des passions pour rendre l'esprit attentif et remédier au défaut d'application aux vérités qui ne le touchent pas en les rattachant à des choses sensibles qui le touchent. Mais il prescrit de n'y recourir qu'avec sobriété, et de ne pas couvrir les objets de tant de sensibilité qu'on en soit plus occupé que de la vérité même. Il faut, dit-il, se servir de quelque chose de sensible, mais qui n'ait point trop d'éclat et ne nous arrête point au sensible, que nous puissions dissiper à plaisir, et qui seulement soutienne la vue de notre esprit.

Après avoir expliqué les moyens dont il faut se servir pour rendre l'esprit plus attentif et plus étendu, il donne les règles à suivre dans la résolution des questions. La première est de conserver toujours l'évidence dans ses raisonnements, et en conséquence de commencer par le plus simple, et de ne raisonner que sur des choses dont nous avons une idée claire. Les six règles qui suivent semblent s'appliquer plus particulièrement aux mathématiques et, comme la première, ont été empruntées à Descartes. La physique de Descartes, voilà l'exemple qu'il donne des vérités qui sont le prix de l'observation de ces règles. En regard, il place celle d'Aristote comme un avertissement des grossières erreurs où l'on tombe pour les avoir négligées. C'est encore Descartes et le *Discours de la Méthode* qu'il propose comme le

modèle de l'ordre à suivre dans la recherche de la vérité, dans l'enchaînement des questions et dans le choix des sciences. Rappelons en terminant le résumé de cette remarquable analyse des causes de nos erreurs et de leurs remèdes, que Malebranche ne sépare pas la logique de la morale. Du détachement des choses sensibles, de la mortification des passions, il fait une condition essentielle de la découverte de la vérité. Les deux grandes règles déjà citées, ne jamais consentir qu'aux propositions qui paraissent si évidemment vraies qu'on ne puisse leur refuser son consentement sans une peine intérieure et des reproches secrets de la raison, et celle, qu'il ne faut jamais aimer un bien absolument si, sans remords, on peut ne le point aimer, s'enchaînent étroitement l'une à l'autre et se confondent dans le précepte plus général du bon usage de la liberté.

CHAPITRE V.

Théologie naturelle de Malebranche. — Modification à la preuve de l'existence de Dieu de Descartes. — En quel sens Malebranche entend que Dieu est l'être universel. — Immensité et éternité de Dieu. — Distinction de l'immensité de Dieu et de l'étendue intelligible. — Attributs moraux. — Dieu, substance même de la sagesse et de la justice. — De sa béatitude souveraine et de son amour infini. — Objet de cet amour infini. — Source de l'amour de la créature pour le Créateur.— De la nature de l'amour de Dieu. — Malebranche du parti de Bossuet contre l'amour désintéressé. — Immutabilité de Dieu. — Conciliation de cette immutabilité avec sa liberté et sa sagesse. — Critique de la liberté d'indifférence. — De la création. — De la conservation du monde. — Création continuée. — Du motif de Dieu dans la création du monde.— Tout monde fini et profane indigne de Dieu. — Nécessité de l'incarnation dans le plan du monde. — Justification de l'ouvrage de Dieu. — Distinction de l'ouvrage et des voies.— Simplicité et fécondité des voies seules dignes de Dieu.—Fausse antithèse de la perfection des voies et de celle de l'ouvrage. — Les volontés générales seules dignes de Dieu. — Grandeur et sagesse infinie des lois générales par lesquelles Dieu règle tout dans l'univers. — Désaccord entre Malebranche et Descartes sur la formation des êtres organisés. — Accord sur les causes finales. — La Providence générale triomphe des objections sous lesquelles succombe une Providence particulière. — Application du système des volontés générales à l'ordre de la Grâce.— Contradictions de Malebranche au sujet de la Grâce. — Accusations de pélagianisme. — Essai de conciliation des volontés générales avec les jugements ordinaires sur les desseins de Dieu, avec les prières de l'Église et avec les miracles. — Accusation de ruiner le surnaturel. — Croyance de Malebranche à l'unité essentielle de la raison et de la foi. — Subordination de la foi à la raison.

Le système de Malebranche, dit Fontenelle, est plein de Dieu. Jusqu'à présent nous n'y avons étudié que l'homme, et

cependant il a été moins question de l'homme, que de Dieu, par cette raison bien simple que c'est Dieu qui fait tout en nous. Toutefois il faut encore considérer Dieu en lui-même et dans ses attributs, et exposer ce qui, plus spécialement, est la théologie naturelle de Malebranche. Élevons-nous donc avec lui jusqu'au trône de la majesté souveraine à qui appartient, dit-il, de toute éternité cette terre heureuse et immobile où habitent nos esprits. La théologie naturelle de Malebranche développe admirablement ce qui n'était qu'en germe dans Descartes, et surtout la doctrine de la divine Providence.

La vaste et magnifique idée de l'être souverainement parfait, voilà où il veut la puiser tout entière. Il fait la guerre à l'anthropomorphisme presque aussi vivement que Spinoza, et, avec la plupart des théologiens cartésiens, il se prononce contre une interprétation littérale des Écritures relativement à la nature et aux attributs de Dieu. « L'Écriture étant faite pour tout le monde, pour les simples aussi bien que pour les savants, elle est pleine d'anthropologies. Non seulement elle donne à Dieu un corps, un trône, un chariot, un équipage, les passions de joie, de tristesse, de colère, de repentir, et les autres mouvements de l'âme, mais elle lui attribue encore les manières d'agir ordinaires aux hommes, afin de parler aux simples d'une manière plus sensible (1). » Il ne veut pas que les théologiens parlent de Dieu suivant ces anthropologies et le langage populaire. « Il est permis à tout le monde de dire avec l'Écriture que Dien s'est repenti d'avoir créé l'homme, ou qu'il s'est mis en colère contre son peuple ; mais ces expressions ou de semblables ne sont pas permises aux théologiens lorsqu'ils doivent parler exacte-

(1) Premier Discours sur la Nature et la Grâce.

ment (1). » Il gémit sur cette quantité de bonnes gens qui, faute de philosopher un peu, ont des sentiments de Dieu bien indignes, qui dénaturent l'idée de l'être incompréhensible, qui limitent naturellement l'infini, mesurent sur l'humanité la substance infinie, humanisent toutes choses et dépouillent Dieu de ses caractères essentiels pour le revêtir de leurs qualités propres. Quelle différence entre ce Dieu et celui que la raison nous révèle par la notion si profondément gravée de l'être infiniment parfait! Mais comme cette notion ne frappe pas les sens, on la regarde comme une pure fiction. Cependant c'est à elle seule qu'il faut s'attacher, c'est elle qu'il faut prendre sans restriction, pour ne pas grossièrement errer sur la nature de Dieu et sur ses attributs.

Malebranche simplifie la preuve de l'existence de Dieu de Descartes. Descartes conclut l'existence d'un être infini, de l'idée de l'infini. Mais, selon Malebranche, rien ne peut représenter l'infini, si ce n'est l'infini lui-même, et, à rigoureusement parler, il n'y a pas d'idée de l'infini. Tout autre être se peut penser sans qu'il soit, et laisse voir son essence sans son existence, son idée sans lui. Il n'en est pas de même de l'être infini. Comme il est à lui-même son idée, comme il n'y a pas d'idée qui le représente, il existe nécessairement par cela seul qu'il est connu et pensé. S'il est pensé, il faut qu'il soit (2). Cette simple démonstration est, selon Malebranche, la plus claire et la plus solide de toutes celles que la métaphysique peut fournir, et met l'existence de Dieu, pour la clarté et la certitude, au même rang que le *Je pense, donc je suis*. Il a le tort de croire qu'en réalité il ajoute quelque chose à celle de Descartes et qu'il lui manque ce complément, pour ne laisser dans l'esprit aucun

(1) Premier discours sur la Nature et la Grâce.

(2) 2e Entret. métaph.

sujet de défiance. En effet, qu'on dise que l'idée de Dieu enferme nécessairement la vérité de son existence, ou qu'on dise qu'il n'y a pas d'idée de Dieu, que Dieu est à lui-même son idée, c'est dire en des termes différents une seule et même chose, c'est toujours dire que si Dieu est pensé, il faut qu'il soit. Accordons seulement que Malebranche donne à la preuve de Descartes plus de concision et qu'il met tout d'abord plus en lumière, que la vérité de l'existence de Dieu est nécessairement contenue dans l'idée que nous en avons. Mais si l'objet de notre esprit, quand nous pensons à l'infini, est Dieu même, la perception qu'en a notre esprit, est finie. La réalité objective dans laquelle se perd mon esprit, dit Malebranche, n'a point de bornes, mais la perception que j'en ai est bornée. Si nous voyons la substance de Dieu même, c'est d'une manière confuse. Nous voyons plutôt qu'il est la source et l'exemplaire de tous les êtres que nous voyons sa propre nature ou ses perfections en elles-mêmes. Pour savoir tout ce que nous en pouvons savoir, consultons attentivement l'idée de la perfection souveraine. En lui attribuant tout ce qu'on découvre dans cette idée, ne craignons pas de faillir, le mot Dieu n'est qu'une expression abrégée d'être infiniment parfait.

Dieu est l'être par excellence, il est celui qui est, en même temps un et toutes choses, composé, pour ainsi dire, d'une infinité de perfections différentes, et tellement simple qu'en lui chaque perfection renferme toutes les autres, sans distinction réelle. Il est l'être universel, l'être des êtres, la source de toute réalité. Tout ce qu'il y a de positif dans les créatures qui toutes sont des participations plus ou moins imparfaites de son être divin, il le renferme éminemment ; en conséquence, il n'est formellement ni corps ni esprit ni rien de semblable à tout ce qu'il peut produire (1). Il connaît et il est

(1) Sur les attributs de Dieu, voir principalement le 2e Entret. métaph.

étendu, mais d'une autre manière que les créatures. C'est à tort que Régis et Dutertre accusent Malebranche d'avoir fait Dieu l'être universel, en ce sens que tous les êtres créés sont ses parties intégrantes ou composantes, ou qu'il est leur tout, soit actuel, soit potentiel. Le Dieu de Malebranche est le principe et non la somme des créatures. Tous les êtres créés et possibles, avec toute leur multiplicité, ne sauraient remplir la vaste étendue de l'être; il peut en augmenter le nombre à l'infini sans que jamais ils égalent la réalité qui les représente.

De même qu'il est tout, il est partout, il est immense. L'immensité, c'est la substance divine partout répandue, non seulement dans l'univers, mais infiniment au-delà, partout tout entière et remplissant tous les lieux sans extension locale (1). Elle est tout entière partout où elle est, elle ne tient pas plus d'espace dans l'éléphant que dans le ciron. Dieu est à la fois tout entier dans son immensité et dans chaque partie de la matière, quoique la matière soit divisible à l'infini. Malebranche essaie d'éclairer l'immensité divine, par la comparaison avec l'éternité. L'étendue créée est à l'immensité divine, ce que le temps est à l'éternité. Tous les corps sont étendus dans l'immensité de Dieu, de même que tous les temps dans son éternité. De même que sa durée est tout entière dans chacun des moments qui passent au sein de son éternité, de même son immensité dans chacun des points de l'étendue. Dieu n'est point en partie dans le ciel et en partie sur la terre, il n'est pas tant dans le monde que le monde est en lui, c'est en lui que nous sommes plutôt que lui est en nous. Malebranche établit une distinction entre l'étendue intelligible et l'immensité. L'étendue intelligible n'est qu'un

(1) 8e Entret. métaph.

point de vue de son immensité. Son immensité est sa substance, et l'étendue intelligible n'est sa substance qu'en tant que représentative des corps. Mais comment éviter de faire divisible et corporel un Dieu répandu partout? Déjà, à propos de l'étendue intelligible, nous avons vu comment Malebranche s'efforçait de résoudre cette difficulté. C'est précisément, selon lui, parce que Dieu est répandu partout, qu'il est invisible et incorporel, car étant partout répandu, il est tout entier dans son immensité et dans chacune de ses parties, il pénètre tous les corps. On n'évite pas d'aussi grandes difficultés, en se bornant à dire qu'il est partout présent par son opération et non par son essence, parce que, selon Malebranche, son opération ne peut se séparer de sa substance. Il avoue que tout cela n'est pas clair, mais il prie de prendre garde que les perfections de Dieu étant infinies sont incompréhensibles. Qui croit clairement les comprendre, ou s'abuse, ou les dénature.

Passons des attributs métaphysiques aux attributs moraux, à la sagesse, à la justice, à la béatitude souveraine. Le Dieu de Malebranche non seulement est sage et juste, mais il est substantiellement la sagesse et la justice même. Il est sage par sa propre sagesse, il n'est pas éclairé, il est lui-même la lumière, il contient et voit dans sa substance toutes les idées et tous leurs rapports. Il voit tout en lui, tandis que nous ne voyons rien qu'en lui. Ce n'est pas à dire, comme déjà il a été expliqué, qu'il voit en lui-même et que nous voyons en lui le changeant et le corruptible. Il ne voit dans sa sagesse que l'essence immuable des choses et c'est dans les décrets de sa libre volonté, par lesquels il les fait exister, qu'il voit les choses changeantes et corruptibles (1). Il est juste essentielle-

(1) 3e Convers. chrét.

ment et par lui-même. La justice qui est l'ordre immuable, consiste dans les rapports des perfections et des idées renfermées dans sa substance. Il ne peut pécher, car il ne peut ne pas rendre justice à ses divines perfections, à tout ce qu'il est, à tout ce qu'il renferme. Il n'est donc ni bon ni miséricordieux ni patient, selon les idées vulgaires, mais toujours sévère, toujours observateur exact des lois éternelles, toujours agissant selon ce qu'il est : « Quoique cela ne s'accorde nullement avec les idées grossières de ces pécheurs stupides et endurcis qui veulent un Dieu humainement débonnaire et indulgent, ou un Dieu qui ne se mêle point de nos affaires et soit indifférent sur la vie que nous menons (1). »

Il est aussi la béatitude souveraine par la plénitude éternelle de son amour infini. Quel peut être l'objet de cet amour infini ? Rien que ce qu'il y a de plus parfait et en conséquence lui-même. S'il aimait tout autre objet, son amour ne serait pas raisonnable. En Dieu tout autre amour que l'amour-propre serait un amour déréglé (2). N'aimant que lui-même, n'aimera-t-il donc pas les créatures ? Il les aime parce qu'elles sont des participations de son être divin, et il les aime suivant qu'elles en participent plus ou moins, suivant qu'elles sont plus ou moins parfaites. Il ne peut les aimer autrement sans cesser d'être souverainement parfait. Ainsi, dans son amour infini pour lui-même, se trouvent immuablement le principe, la règle et la mesure de son amour pour les créatures. En même temps s'y trouve aussi le principe de l'amour de la créature pour Dieu.

En effet, cet amour de Dieu pour lui-même, en s'imprimant sur notre âme, y produit le mouvement qui nous

(1) 8e Entret. métaph.

(2) 9e Entret. métaph.

ramène vers Dieu comme vers notre fin suprême. Quelle est la nature de cet amour que l'homme, en vertu de ce mouvement, doit rendre à Dieu? Cette question agitait alors les esprits, au point de troubler l'Église et l'État. D'un côté, étaient des partisans de l'amour mercenaire, uniquement fondé sur notre propre intérêt; de l'autre, les partisans de l'amour pur, uniquement fondé sur la perfection infinie de Dieu et sans retour sur nous-même. Voici comment Malebranche fut amené, malgré lui, à prendre parti dans la question. Le bénédictin Lami, disciple de Malebranche, dans son ouvrage *De la Connaissance de soi-même*, s'était prononcé en faveur de l'amour désintéressé, et avait cité Malebranche à l'appui de cette doctrine. L'amour désintéressé était alors fort décrié, et un grand nombre de théologiens le combattaient comme le principe du quiétisme et comme un monstre dangereux. Aussi Malebranche s'empressa-t-il de réclamer contre la doctrine que lui attribuait le P. Lami, et contre la citation, en effet un peu tronquée, de la huitième Conversation chrétienne, dont il prétendait s'autoriser. Il soutint que Lami avait mal pris sa pensée, et Lami qu'il en avait changé (1). A cette occasion, Malebranche publia le *Traité sur l'amour de Dieu*, où, sans nommer personne, il expose son vrai sentiment et tâche d'éclaircir la matière (2).

(1) Le passage de Malebranche cité par Lami dans le dernier chapitre du 4e vol. de la *Connaissance de soi-même*, est extrait du 8e entretien des *Conversations chrétiennes*. Mais il est incomplètement reproduit, et Malebranche nous paraît avoir raison de réclamer contre cette citation tronquée.

(2) Voici comment le P. André raconte la chose : « Le P. Lami le cita dans un ouvrage publié en faveur du pur amour. C'était, dans les circonstances, une sommation en forme de prendre parti. Le P. Malebranche haïssait mortellement la dispute. Il aimait M. de Cambrai qui s'était montré favorable à son système sur les idées. Il craignait M. de Meaux qui mena-

Comme Bossuet, il s'y prononce à la fois contre les deux excès de l'amour mercenaire et du pur amour. Sans nul doute, notre amour doit se terminer à Dieu et non à notre propre félicité ; mais Dieu étant la source de toute félicité, comment séparer notre félicité de l'amour qui en est la source ? Notre volonté, par qui seule nous pouvons aimer Dieu, n'est-elle pas l'amour de la béatitude ? Nous ne pouvons donc aimer Dieu que par amour de béatitude, et l'amour de Dieu, même le plus pur, est intéressé, selon Malebranche, en ce sens, qu'il est excité par l'impression naturelle que nous avons pour la perfection et la félicité de notre être.

Par suite de l'indissoluble union de sa puissance avec sa sagesse et son amour, Dieu est immuable, quoique souverainement puissant et libre. L'immutabilité, d'accord avec la liberté souveraine, est une des perfections essentielles de la nature de Dieu. Il est indépendant, aucun changement ne peut donc arriver en lui que par lui et par ses propres décrets. Mais ses décrets, formés sur sa sagesse immuable, règle de toutes ses volontés, sont éternels et immuables. Il a si bien su ce qu'il faisait, il a si bien tout prévu, qu'il ne peut vouloir les révoquer. Il suit nécessairement l'ordre, la raison, non par contrainte, mais par l'excellence de sa nature. Il y est assujéti comme il est assujéti à lui-même. Ainsi Malebranche se sépare de Descartes sur la question de la liberté de Dieu et il repousse la liberté d'indifférence, non seulement en elle-

çait son *Traité de la Nature et de la Grâce*. Il craignait encore plus le moindre soupçon de quiétisme, qui était alors l'accusation à la mode : il fallut donc rompre le silence. Il composa son *Traité de l'amour de Dieu* où, sans nommer personne, il tâcha d'éclaircir la matière à la satisfaction des deux partis. Mais, après tout, il y soutient que la volonté n'étant autre chose que l'amour naturel de la béatitude, nous ne pouvons rien aimer ni rien faire que par le motif de cet amour. » (1er *Discours sur l'amour désintéressé*.)

même, comme indigne de Dieu, mais par ses conséquences dans la science et dans la morale. « Certainement si les vérités et les lois éternelles dépendaient de Dieu, si elles avaient été établies par une volonté libre du créateur, en un mot, si la raison que nous consultons n'était pas nécessaire et indépendante, il me paraît évident qu'il n'y aurait plus de science véritable... Voit-on clairement que Dieu ne puisse cesser de vouloir ce qu'il a voulu d'une manière entièrement libre et indépendante? Pour moi, je ne puis concevoir de nécessité dans l'indifférence (1) » Avec cette indifférence tout devient désordre et confusion dans la science et dans la morale. « Ce faux principe que Dieu n'a pas d'autre règle en ses desseins que sa pure volonté, répand des ténèbres si épaisses qu'il confond le bien avec le mal, le vrai avec le faux, et fait de toutes choses un chaos où l'esprit ne connaît plus rien (2). » Ainsi Dieu ne peut pas ne pas faire ce qui est le plus conforme à l'ordre ou le meilleur; tel sera le principe de l'optimisme de Malebranche.

Après avoir considéré Dieu en lui-même, nous allons voir Malebranche nous le représenter sortant, pour ainsi dire, de lui-même, et prenant le dessein de se répandre au dehors, dans la production des créatures. Considérons-le d'abord comme créateur. Malebranche défend l'idée de la création jugée impossible par Spinoza; il traite même de stupides les philosophes qui nient cette efficace infinie, par laquelle Dieu donne et conserve l'être, parce qu'ils ne peuvent en avoir une idée claire. A ce compte, il faudrait tout aussi bien nier que Dieu puisse remuer un fétu, car il nous est aussi difficile de le concevoir. Si l'on ne peut donner des preuves positives de

(1) 10e Éclairciss. à la *Recherche*.

(2) 3e Entretien métaph.

la création, du moins en peut-on donner de négatives. A supposer que la matière ne fût pas créée, Dieu ne pourrait ni la mouvoir ni l'arranger ; pour la mouvoir et l'arranger, il faut qu'il la connaisse ; or, comme il ne tire ses connaissances que de lui-même, il ne peut la connaître s'il ne lui donne l'être. Si les hommes ne comprennent pas la force de cette raison, s'ils imaginent que Dieu peut mouvoir la matière sans l'avoir créée, c'est qu'ils se persuadent faussement, d'après eux-mêmes, que mouvoir et créer sont deux choses différentes. Une autre raison qui les porte à juger la matière incréée, c'est qu'en songeant à l'étendue, ils la conçoivent comme nécessaire : or, comme la matière n'est que de l'étendue et de l'espace, ils la confondent avec cette idée d'une étendue éternelle et nécessaire. Mais il faut distinguer l'étendue intelligible qui seule est nécessaire, de l'étendue matérielle qui l'est si peu, que la foi seule nous révèle son existence. Il ne faut pas attribuer au monde matériel ce qui n'est vrai que du monde intelligible ni à la créature, ce qui n'est vrai que du créateur. Ne faut-il donc pas juger des choses par leurs idées ? Oui, quant à ce qui regarde leur essence ; non, quant à ce qui regarde leur existence. Sur la foi de l'idée de l'étendue intelligible nécessaire, éternelle, infinie, nous n'avons pas raison de croire qu'il existe même un seul pied carré d'étendue matérielle (1).

Non seulement Malebranche défend la création, mais encore la création dans le temps. A ne considérer que la puissance de Dieu, il a sans doute pu créer le monde de toute éternité, car jamais il n'a été sans puissance ; mais à consulter sa sagesse, il n'a pas dû conférer à ce qui est dépendant une existence éternelle. A la matière dépendante l'éternité ne peut convenir. Si l'éternité ne renferme pas l'indé-

(1) 9e Méditation.

pendance, l'indépendance renferme l'éternité (1). Quoique éternelle et immuable, la volonté de créer n'a rien de nécessaire. Dieu se suffit entièrement à lui-même, et le monde n'est pas une émanation nécessaire de sa divinité. Il a pu, il a dû former de toute éternité le conseil de le créer, mais de le créer dans le temps (2). Puisqu'il fallait que l'éternité précédât le monde, peu importe le tôt ou le tard dans le temps de la création. Mais si Malebranche nie l'éternité du monde *a parte ante*, sous prétexte qu'une éternité, même dérivée, lui enlève la dépendance, il lui accorde, de même que Descartes, l'éternité *a parte post*. Au point de vue de la puissance, Dieu, dit-il, a pu créer le monde de toute éternité, et il peut aussi l'anéantir; mais au point de vue de sa sagesse, il n'en fera rien. L'éternité des substances marquerait une indépendance qui ne leur appartient pas; leur anéantissement marquerait de l'inconstance dans celui qui les a créées (3). Malebranche fait encore valoir cet autre argument que, si Dieu anéantissait une substance, il y aurait en lui une volonté aboutissant au néant, ce qui est indigne de sa perfection infinie.

Voyons maintenant comment Dieu conserve le monde après l'avoir créé. Avec toute l'école cartésienne, Malebranche ne distingue la création et la conservation qu'au point de vue de la créature et non à celui du créateur. L'instant de la création ne passe pas. Il ne faut pas croire qu'un corps, une fois créé, il suffit que Dieu le laisse là pour qu'il continue d'exister. Il n'en est pas des ouvrages de Dieu comme de ceux des hommes. L'architecte mort, la maison subsiste, il

(1) 1er Discours sur la Nature et la Grâce.

(2) 7e Entret. métaph.

(3) 1er Discours sur la Nature et la Grâce.

est vrai, mais l'architecte n'a pas donné l'être aux matériaux qu'il emploie, tandis que le fond de notre être dépend essentiellement du créateur. Dieu fait tout et il ne suppose rien. Un corps existe parce que Dieu veut qu'il soit et il continue d'exister, parce que Dieu continue de le vouloir. Imaginez qu'il puisse continuer d'être, Dieu ne continuant pas de le vouloir, et vous le rendez indépendant, tellement même indépendant, que Dieu ne pourra plus l'anéantir, car il ne le pourrait qu'au moyen d'une volonté positive ayant le néant pour terme, ce qui est indigne de lui. Malebranche admet dans sa dernière rigueur la doctrine de la création continuée. Il n'hésite pas à dire qu'à chaque instant nous sommes ce que nous sommes, parce que Dieu nous crée tels que nous sommes. Hors de cette doctrine, tout lui semble orgueil diabolique et prétention impie de la créature à l'indépendance à l'égard du créateur.

Par quel motif, digne de lui, Dieu se décidera-t-il à créer le monde ? Par nul autre que par la considération de sa propre gloire car il ne peut avoir d'autre fin que lui-même. Mais cette gloire n'a rien d'humain et de vulgaire, et s'identifie avec l'estime et l'amour qu'il a pour ses propres qualités. Il agit, selon ce qu'il est, par l'amour qu'il porte à ses perfections, voilà en quel sens il agit pour sa gloire; il a donc dû se proposer un ouvrage qui, par son excellence et sa beauté, lui procure un honneur digne de lui, et manifeste, autant que possible, les perfections qu'il est bien aise de posséder et qu'il aime invinciblement. Suivons maintenant, selon les expressions de Malebranche, le créateur prêt à sortir de lui-même, hors de son sanctuaire éternel, prêt à se mettre en marche pour la production des créatures, et voyons quel sera ce monde digne de lui, quelles en seront les voies et la magnificence.

Pour être digne de lui, il faut que le monde soit divin et

proportionné à son action divine. Tout monde fini et profane sera indigne de sa perfection infinie (1). Faudra-t-il donc faire le monde infini? Malebranche ne paraît pas éloigné d'admettre qu'en effet le monde est infini, au moins en étendue, et nous l'avons vu, ailleurs, faire cette réserve qu'un monde infini en étendue n'empiète pas sur Dieu, qui est l'infini sans restriction. Néanmoins, il n'admet pas en termes exprès, il rejette même l'infinité du monde, par cette raison qu'elle ne suffirait pas à le rendre digne de Dieu. A quelle condition le monde sera-t-il donc proportionné à l'action divine? Malebranche croit résoudre la difficulté en faisant intervenir d'une manière à la fois peu philosophique et, à ce qu'il paraît, peu orthodoxe, le dogme de l'incarnation. « L'univers, quelque grand, quelque parfait qu'il puisse être, tant qu'il sera fini, sera indigne de l'action d'un Dieu dont le prix est infini. Dieu ne prendra donc pas le dessein de le produire. Laissons à la créature le caractère qui lui convient; ne lui donnons rien qui approche des attributs divins, mais tâchons néanmoins de tirer l'univers de son état profane, et de le rendre, par quelque chose de divin, digne de l'action d'un Dieu dont le prix est infini (2). » Or, selon Malebranche, c'est seulement par l'union avec une personne divine, que l'univers sort de son état profane et devient digne de Dieu. Aussi Dieu a-t-il mis Jésus-Christ à la tête de son ouvrage, à l'entrée de ses desseins, afin que tout y fût divin. « Toutes les fois que Dieu agit, il agit selon ce qu'il est, et il prononce le jugement éternel et immuable qu'il porte de ses attributs. Mais Dieu ne prononce jamais parfaitement ce jugement qu'il porte de lui-même, que par l'incarnation de son fils, car c'est seulement en unissant son verbe à son ou-

(1) 9e Entret. métaph.

(2) Ibid.

vrage, qu'il prononce l'infinité de ses attributs. Tout est profane par rapport à Dieu et doit être consacré par la divinité du Fils. Il n'y a que l'Homme-Dieu qui puisse joindre la créature au créateur (1). »

De là la nécessité de l'incarnation. Au lieu d'un fait miraculeux, subordonné par la bonté infinie de Dieu au péché de l'homme, et d'un grand remède à un mal qui aurait pu ne pas avoir lieu, Malebranche fait de l'incarnation une partie essentielle du plan de l'univers. Quoique l'homme n'eût point péché, une personne divine n'aurait pas laissé de s'unir à l'univers pour le sanctifier, et l'univers réparé par Jésus-Christ vaut mieux que sans la chute et sans Jésus-Christ. Il cite une hymne ancienne de l'Église : *O certe necessarium Adæ peccatum, felix culpa qua talem redemptorem meruit.* Arnauld et Fénelon ont vivement attaqué cette nouveauté théologique. Nous verrons comment Leibnitz a su faire le monde digne de Dieu sans recourir au mystère de l'incarnation.

Mais Malebranche ne se contente pas d'établir de la sorte, *a priori*, pour ainsi dire, l'excellence du monde créé par Dieu, il descend de ces hauteurs théologiques et métaphysiques pour justifier cette excellence par l'examen de ses voies, par la démonstration de la magnificence de son ouvrage et par la réfutation de toutes les objections tirées des imperfections de ce monde. A un premier regard jeté sur le monde, il semblerait qu'en effet le monde soit l'ouvrage d'une nature aveugle et sans dessein. Si quelquefois cette nature agit avec une intelligence infinie, combien souvent aussi ne semble-t-elle pas abandonner les choses au désordre et au hasard ? Quel mystère se cache donc sous une conduite aussi peu régulière ? L'explication en est, selon Malebranche, dans la distinction

(1) 14e Entret. métaph.

de l'ouvrage et des voies. Pour juger de l'habiletè de celui qui a tracé un cercle parfait et du mérite de son ouvrage, il faut que je sache s'il l'a tracé avec la main ou avec le compas. De même en est-il de Dieu et du monde. Pour juger du créateur et de la bonté de son œuvre, il ne faut pas séparer les voies de l'ouvrage, de même que Dieu lui-même ne les a pas séparées dans ses conseils éternels sur le monde le plus digne de lui. Non content que l'univers l'honore par son excellence et sa beauté, il veut aussi que ses voies le glorifient par leur simplicité, leur fécondité, leur universalité, leur uniformité, par tous les caractères qui expriment des qualités qu'il se glorifie de posséder. Il n'a pas voulu faire l'ouvrage le plus parfait possible considéré en lui-même, mais l'ouvrage le plus parfait qui se puisse, joint aux voies les plus parfaites et les plus dignes de lui. Il ne veut pas que ses desseins l'honorent et que ses voies le déshonorent, mais il veut qu'elles soient sages aussi bien que ses desseins, et agir en tout le plus divinement qu'il se puisse. « Dieu a vu de toute éternité tous les ouvrages possibles et toutes les voies possibles de produire chacun d'eux, et comme il n'agit que pour sa gloire, que selon ce qu'il est, il s'est déterminé à vouloir l'ouvrage qui pouvait être produit et conservé par des voies qui, jointes à cet ouvrage, peuvent l'honorer davantage que tout autre ouvrage produit par toute autre voie. Il a formé le dessein qui portait davantage le caractère de ses attributs, qui exprimait le plus exactement les qualités qu'il possède et qu'il se glorifie de posséder... Un monde plus parfait, mais produit par des voies moins fécondes et moins simples, ne porterait pas tant que le nôtre le caractère des attributs divins (1). » Sans cesse Malebranche oppose

(1) 9e Entret. métaph.

à toutes les objections contre l'optimisme cette distinction des voies et de l'ouvrage, et l'impossibilité d'un monde meilleur joint à la simplicité et à l'universalité des voies, suivant lesquelles Dieu a dû agir et régler toutes choses, par suite de sa perfection infinie. Les voies simples ou, ce qui revient au même, les voies générales, voilà les seules voies dignes de lui. Lui demander quelque chose qui ne puisse s'accomplir que par des voies particulières et compliquées, c'est lui demander ce qui est contraire à sa perfection et à sa sagesse.

Mais Malebranche a le tort d'établir une sorte d'antithèse entre la perfection des voies et celle de l'ouvrage, et de paraître trop souvent sacrifier l'une à l'autre. Par là il s'attire, de la part d'Arnauld, non sans quelque vraisemblance, le reproche de représenter Dieu comme sacrifiant la fin aux moyens, ce qui assurément n'est digne ni de sa sagesse ni de sa perfection infinie. Il ne fallait donc pas opposer la perfection des voies à celle de l'ouvrage, mais ramener ces deux avantages de la simplicité et de la fécondité des voies à un seul avantage qui est de produire la plus grande perfection possible, il fallait fondre ensemble dans la loi du meilleur la perfection des voies et celle de l'ouvrage. La limitation des créatures, la nécessité de subordonner les détails à l'ensemble, la généralité des lois, voilà les raisons par lesquelles l'optimisme peut se concilier avec les imperfections de l'univers, sans invoquer sans cesse la simplicité des voies et mettre en contradiction cette simplicité avec la perfection de l'ouvrage. Malebranche les fait parfaitement valoir, surtout la dernière, mais avec le tort de toujours supposer que Dieu avec d'autres voies aurait pu faire un monde meilleur et exempt des imperfections de celui-ci. Toutefois il a tort plutôt par les termes que par le fond, et son optimisme, sauf l'intervention du dogme de l'incarnation, se ramène,

dans tout ce qui est essentiel, à celui de Leibnitz, comme le reconnaît Leibnitz lui-même (1).

Aux voies simples et universelles dans le monde correspondent des volontés générales en Dieu par lesquelles Dieu le gouverne. Malebranche prouve avec une grande force que les volontés générales conviennent plus que les particulières aux attributs de Dieu. C'est parler de Dieu, dit-il, d'une manière humaine que de lui donner autant de volontés qu'il y a de brins de paille qui voltigent au gré des vents (2). Agir par des volontés particulières est le propre d'une intelligence incapable de tout prévoir et de tout régler à l'avance. Attribuer à Dieu des volontés particulières, c'est porter atteinte à son immutabilité, c'est en faire un ouvrier malhabile sans cesse obligé de retoucher son ouvrage. Au contraire, les volontés générales sont le propre d'une intelligence infinie qui prévoit tout, qui embrasse tout, à l'avance, dans un décret général. La Providence agit donc par des volontés générales. Malebranche se plaît à développer tout ce qu'il y a de grandeur et de sagesse infinie dans ces quelques lois générales par lesquelles Dieu, de toute éternité, a réglé et combiné toutes choses. C'est par les deux grandes lois du mouvement (3) qu'il règle toute la diversité infinie des phénomènes physiques, qu'il a fait et qu'il conserve le monde, les planètes, les comètes, l'air, l'eau, le feu, le ciel et la terre. Par elles il produit la vicissitude admirable du jour, de la nuit, des saisons, il couvre la terre de fleurs, il donne aux animaux et aux plantes leur accroissement et leur nourriture. Dans la

(1) *Théod.*, 2e partie, § 208.

(2) *Réponse aux Réflexions philosophiques et théologiques d'Arnauld.*

(3) Ces deux lois sont : que tout le mouvement se fait ou tend à se faire en ligne droite, et que dans le choc les mouvements se communiquent selon la proportion des corps qui sont choqués.

première impression du mouvement donnée par Dieu, étaient contenues et déterminées toutes les formes, toutes les combinaisons des êtres, même du physique et du moral. Comment n'être pas confondu de tout ce qu'il y a de grandeur et de prévoyance dans cette première impression ! En même temps, par les lois générales de l'union de l'âme et du corps il gouverne les hommes, il forme les sociétés et il ne fait qu'un seul corps de tout un peuple. Enfin, c'est par des lois générales qu'il distribue la grâce, qu'il punit et qu'il récompense tous les hommes dans l'éternité. Avec quelle éloquence et quelle grandeur Malebranche ne célèbre-t-il pas cette divine Providence, se manifestant par ces lois générales, dans l'infiniment grand et dans l'infiniment petit, dans la construction d'un insecte et dans les révolutions des astres, dans les merveilles de l'âme et du corps et dans les déterminations de l'unique cause efficiente par les causes occasionnelles (1) !

Remarquons encore ici une différence entre Descartes et Malebranche. Descartes admet non seulement l'accroissement, mais la production même des êtres organisés par les lois générales du mouvement. Malebranche au contraire n'attribue que leur accroissement et non leur production à ces lois générales du mouvement, en raison de l'infinité de leurs ressorts et de l'appropriation de chacun à un usage particulier. « On ne comprendra, dit-il, jamais que les lois du mouvement puissent construire des corps composés d'une infinité d'organes..... L'ébauche de ce philosophe (*Traité de la formation du fœtus*) peut nous aider à comprendre comment les lois du mouvement suffisent pour faire croître peu à peu

(1) Voir principalement la 7e Méditation, le 9e et le 10e Entretien et l'abrégé de son sentiment sur la Providence dans sa *Réponse aux Réflexions théologiques et philosophiques* d'*Arnauld*.

les parties de l'animal, mais que ces lois puissent les former et les lier toutes ensemble, c'est ce que personne ne prouvera jamais. Apparemment M. Descartes l'a bien reconnu lui-même, car il n'a pas poussé fort avant ses conjectures ingénieuses (1). » C'est à des germes créés par Dieu que Malebranche attribue la production des êtres organisés. Arnauld croit voir dans cette hypothèse, mais à tort, une grave contradiction avec le principe de la généralité des voies. Vous faites la vie d'un insecte digne d'une volonté particulière de Dieu, objecte-t-il à Malebranche, pourquoi pas la vie ou le salut d'un homme? Mais Malebranche n'est pas tombé dans cette contradiction, et s'il place la production des êtres organisés en dehors des lois générales du mouvement, il ne la place pas en dehors des volontés générales. Aussi répond-il à Arnauld, qu'il n'a jamais dit ni pensé, que Dieu forme tous les jours, par des volontés particulières, les animaux et les plantes. Son sentiment est que tous les germes des êtres organisés ont été créés par Dieu, en même temps que le monde, de telle sorte qu'ultérieurement ils n'eussent besoin pour croître et se développer que des lois générales du mouvement. Il suppose même que le premier germe de chaque être organisé contenait en lui, enchassés les uns dans les autres, à l'état d'infiniment petits, tous les germes de la même espèce qui se sont développés et qui doivent se développer encore dans tous les temps et dans tous les lieux: « Au temps de la création il a construit, pour les siècles futurs, les animaux et les plantes, il a établi les lois des mouvements nécessaires pour les faire croître. Maintenant il se repose, parce qu'il ne fait plus que suivre ces lois (2). « L'hypothèse de la préexistence des germes, telle

(1) 11e Entret. métaph.

(2) *Réponse aux Réflexions d'Arnauld.*

que l'entend Malebranche, se concilie donc avec le système des volontés générales.

Pour pénétrer les esprits de la vérité, de la sagesse et de la bonté de la divine providence, Malebranche se plaît à faire ressortir les traits de la sagesse de Dieu et les causes finales dans les merveilles du monde. Mais s'il juge nécessaires les causes finales pour la religion et pour la morale, il ne blâme pas Descartes de les avoir proscrites du domaine de la physique où, comme lui, il les estime inutiles et dangereuses (1), et il ne nous les montre que dans la fécondité et la généralité des lois par lesquelles Dieu gouverne le monde.

En même temps que le système des volontés générales nous donne la plus haute idée possible de Dieu et de sa providence, en même temps il le justifie contre toutes les objections, les plaintes, les blasphèmes qu'arrachent aux hommes grossiers et stupides la vue et le sentiment du mal en ce monde. Ces hommes ne considèrent que l'ouvrage de Dieu, ils ignorent la manière dont il a été construit; ils voient ses défauts visibles, et ils ne voient pas la sagesse des voies par lesquelles Dieu l'a créé et le conserve. Or, ces imperfections et ces misères sont une suite nécessaire des lois admirables qui produisent l'ordre et la beauté de l'univers. Dieu assurément ne les a pas établies en vue de ces imperfections, mais parce qu'étant extrêmement simples, elles ne laissent pas de former un ouvrage admirable. L'homme ne peut en juger qu'à la condition de ne pas tout rapporter à lui. Malebranche ne s'élève pas avec moins de force que Descartes et Leibnitz contre cette prétention ridicule de l'homme de se poser comme le centre et le but de tout l'univers. « Si l'homme se regarde comme le centre de l'univers, sentiment

(1) *Convers. chrét.*, 3e Entretien.

que le corps inspire sans cesse, tout l'ordre se renverse, toutes les vérités changent de nature, un flambeau devient plus grand qu'une étoile, un fruit plus estimable que le salut de l'état. La terre que les astronomes regardent comme un point est l'univers même. Mais cet univers n'est encore qu'un point par rapport à notre être propre (1). »

Si Dieu agit par une providence particulière et en vue de l'homme, pourquoi plus de mers que de terres? La terre aurait-elle été faite pour les poissons? Pourquoi la pluie tombe-t-elle sur le roc et non sur le champ ensemencé qui se dessèche? Pourquoi la grêle ravage-t-elle les moissons? Pourquoi la pierre écrase-t-elle en tombant l'homme juste? Pourquoi le méchant est-il épargné, tandis que le juste succombe? Pourquoi tant de fléaux, tant de monstres, tant de damnés? A toutes ces objections, il n'est point de bonne réponse dans le système d'une providence particulière. Dira-t-on que ces fléaux, ces monstres sont destinés à punir les méchants. Mauvaise et dangereuse réponse, quand une expérience de tous les jours montre que le juste est frappé comme le méchant. Dira-t-on que ce sont comme des ombres à un tableau, et que les monstres contribuent à l'harmonie et à la beauté de l'ensemble de l'univers? Malebranche traite ironiquement cette prétendue solution, il déclare ne pas concevoir comment des imperfections et des monstres peuvent augmenter la perfection et la beauté de l'univers. Les partisans d'une providence particulière ont beau entasser les sophismes, à leur point de vue, l'ouvrage de Dieu serait sujet à la critique et digne du dernier mépris. Mais avec une providence générale tout s'explique et se justifie.

Si la grêle ravage les champs, si l'eau inonde, si le feu in-

(1) *Traité de morale.*

cendie, si la peste emporte les populations, ce n'est l'effet ni d'une nature aveugle, ni d'un Dieu inconstant, mais une suite nécessaire des lois établies, en vue de la plus grande perfection possible de son ouvrage. Dieu n'a pas fait ces lois à cause de tels effets, il ne les a point faites à cause de leur stérilité, mais à cause de leur fécondité. « S'il y a des défauts dans son ouvrage, des monstres parmi les corps, et une infinité de pécheurs et de damnés, c'est qu'il ne peut y avoir de défauts dans sa conduite, c'est qu'il ne doit pas former de desseins indépendamment de ses voies. Il a fait pour la beauté de l'univers et le salut des hommes, tout ce qu'il peut faire, mais agissant comme il doit agir, agissant pour sa gloire, selon tout ce qu'il est (1). » Dieu pouvait sans doute faire un monde où il y eût moins d'imperfections, en renonçant à la simplicité et à l'universalité des voies, mais alors entre l'action de Dieu et son ouvrage, il n'y aurait plus cette proportion, seule digne de sa sagesse infinie.

Là aussi se trouve la réponse à l'objection que si Dieu fait tout, il fait aussi le mal. Dieu fait tout sans doute, mais non pas de la même manière. Il veut directement la perfection de son ouvrage, il ne veut qu'indirectement l'imperfection qui s'y rencontre. Il fait le bien et permet seulement le mal comme une conséquence nécessaire attachée à ces lois les meilleures qu'il a choisies entre toutes. Voilà pourquoi il est permis sans impiété de chercher à se soustraire au mal qui nous menace. Supposé que Dieu fît tout par une volonté particulière et directe, il faudrait, sous peine d'impiété, se laisser mouiller par la pluie, dévorer par la maladie, ne résister à aucun fléau, ne se mettre en garde contre aucun danger. Ainsi la providence est justifiée des maux et des imperfections de ce monde par la généralité de ses voies.

(1) 2e Entretien métaph.

Malebranche se plaît à nous représenter le cours majestueux de cette providence générale, à en montrer les suites avantageuses à la religion et à la morale par l'accord des désordres qui nous choquent, et des maux qui nous affligent, avec la bonté et la justice de celui qui règle tout. Sur cette grande question de la généralité des voies, nous sommes aussi du parti de Malebranche contre Arnauld. Nous croyons qu'en effet les volontés générales sont seules dignes de Dieu, et qu'en nous donnant la plus haute idée possible de la providence, elles renferment la meilleure réponse à toutes les objections des philosophes et à tous les murmures qu'arrachent à la foule les maux de ce monde.

Mais Malebranche ne fait pas seulement l'application de cette doctrine à l'ordre de la nature, et il la transporte dans l'ordre de la grâce et du surnaturel. Tel est le but qu'il se propose dans le *Traité de la nature et de la grâce*, qui a si grandement alarmé l'orthodoxie d'Arnauld et de Bossuet. Dans l'ordre de la grâce, Dieu, selon Malebranche, ne peut agir d'une autre manière que dans l'ordre de la nature ; les lois de la grâce, comme celles de la nature, doivent porter les caractères de la cause qui les a établies. Cause générale dans l'ordre de la nature, Dieu le sera aussi dans celui de la grâce. De même que, suivant une comparaison qu'affectionne Malebranche en cette matière, la pluie terrestre, en vertu de lois générales, tombe tout aussi bien sur le roc et sur le sable que sur la bonne terre, de même, la pluie de la grâce tombe tout aussi bien sur les cœurs endurcis que sur les âmes préparées à la recevoir. De là tant de grâces inefficaces et en conséquence tant de réprouvés. Si Dieu agissait par des volontés particulières, n'est-il pas visible que toujours la grâce aurait son effet, et qu'il pourrait sauver tous les hommes ? Dieu veut véritablement sauver tous les hommes sans exception, l'Écriture et la raison sont d'accord pour

nous le persuader. D'où vient donc que tous les hommes ne sont pas sauvés, si ce n'est qu'il en est empêché par sa sagesse, qu'il aime plus que son ouvrage, et qui ne lui permet pas d'agir autrement que par des volontés générales? Malebranche fait dépendre la prédestination elle-même, non de décrets particuliers, mais d'une loi générale. Il ne veut pas même qu'on regarde la prédestination des saints comme l'effet d'une prédilection particulière que Dieu a eue pour certaines personnes. Les saints et les élus, les prédestinés ne sont tels que parce qu'ils se trouvent renfermés dans ces voies simples et fécondes que la sagesse de Dieu a dû choisir pour élever le temple spirituel. Leur prédestination est l'effet d'une volonté générale et non d'une volonté particulière.

Dieu agissant comme cause générale dans l'ordre de la grâce, s'y détermine aussi suivant des causes occasionnelles qui lui épargnent des volontés particulières. Quelles sont ces causes occasionnelles suivant lesquelles il distribue sa grâce? Il ne faut pas les chercher dans les volontés des hommes, dans nos efforts et nos désirs; selon Malebranche, ce serait fonder la prédestination sur les mérites humains, et tomber dans l'erreur des sémi-pélagiens. Comme il n'y a que Jésus-Christ qui puisse nous mériter la grâce, de même il n'y a que les pensées et les désirs de Jésus-Christ, en tant qu'homme, qui puissent être les causes occasionnelles de sa distribution dans les âmes. Ce n'est qu'en suite des désirs de Jésus-Christ que les grâces sont données aux pécheurs ou aux justes par Dieu, qui s'est fait une loi d'obéir à l'âme de Jésus-Christ dans tout ce qui regarde le gouvernement de son Église. Or, les pensées et les désirs de l'âme de Jésus-Christ, en tant qu'homme, de même que ses connaissances, sont bornés; il ne peut penser à toutes choses et à tous en même temps, d'où il résulte que ses grâces ne peuvent se

répandre que successivement, tantôt sur certaines personnes, tantôt sur d'autres, et que souvent elles sont inutiles, n'étant pas proportionnées aux dispositions de ceux qui les reçoivent, parce que Jésus-Christ ne les connaît pas toujours (1). Par là Malebranche s'attire de la part d'Arnauld l'accusation d'attribuer de l'ignorance à l'âme sainte de Jésus-Christ et de tomber dans des pensées nestoriennes. Il se défend par cette distinction, que l'âme de Jésus-Christ sait tout, mais qu'elle ne pense pas à tout actuellement. Nous serions donc tous sauvés s'il n'y avait point de Sauveur, voilà la spirituelle et vive critique que fait Bossuet de tout ce système. Contentons-nous de remarquer que dans le *Traité de la Nature et de la Grâce*, Malebranche place en dehors des mérites humains la raison de la sagesse et de la prédestination, d'accord en ce point essentiel avec le jansénisme d'Arnauld, auquel plus tard il fera la guerre. Arnauld lui-même le loue d'avoir reconnu que ce qui met la différence entre les hommes, au regard de la grâce, n'est pas dans l'homme, mais en Dieu. Cependant Malebranche, dans son opposition de plus en plus vive à Arnauld, attaquera les principes de son système sur la grâce et cherchera à concilier une part de liberté avec la gratuité de la grâce. On le voit, en effet, se déclarer du parti de ceux qui croient qu'il dépend de

(1) Mais, avant la venue de Jésus-Christ, quelles étaient, selon Malebranche, les causes occasionnelles de la grâce ? C'est aux désirs des anges et de l'archange Michel qu'il fait jouer, dans l'ancienne loi, le même rôle qu'aux désirs de Jésus-Christ dans la nouvelle. Dieu exécutait leurs désirs et par eux ses propres desseins, selon certaines lois générales. C'est sur quoi il se fonde pour soutenir contre Arnauld que les miracles de l'ancienne loi ne marquent nullement que Dieu ait agi souvent par des volontés particulières. Nous nous bornons à indiquer cette autre imagination théologique de Malebranche. (Voir le dernier éclaircissement de la 2e édition du *Traité de la Nature et de la Grâce*, et la *Dissertation d'Arnauld sur les miracles de l'ancienne loi*.)

nous, non de mériter la grâce, ce que soutenaient les pélagiens, mais d'en faire un bon usage ou de la rejeter lorqu'elle nous est donnée(1). Si des désirs de Jésus-Christ il fait les seules causes occasionnelles de la distribution de la grâce, il suppose en Jésus-Christ un désir général de donner la grâce à ceux qui sont bien préparés à la recevoir. Il accorde donc, qu'au moins d'une manière indirecte, nous pouvons contribuer à attirer sur nous la grâce qui nous est nécessaire pour contrebalancer la concupiscence qui est en nous. « Les grâces de lumière et de sentiment qui, selon saint Augustin, sont les moyens dont Dieu se sert pour former en nous nos bons mouvements et nous faire consentir au bien, nous laissent le pouvoir de suspendre notre consentement, de délibérer, de choisir, afin que n'étant point déterminés d'une manière invincible, nous ayons quelque part aux bonnes œuvres qu'il nous faut faire et que nous en méritions quelque récompense... Il dépend de nous de consentir ou de ne pas consentir aux mouvements de la grâce. Encore un coup, Dieu opère en nous jusqu'aux premiers désirs de notre conversion, et *ipsum velle credere*. Mais comment les opère-t-il? C'est que sans sa grâce nous ne pouvons les avoir... Ce n'est point que l'acte de notre consentement soit l'effet physique et immédiat de son secours, mais celui de notre volonté déterminée ou inclinée à le donner par un attrait auquel actuellement elle peut résister (2). » Il soutient contre Arnauld que la non invincibilité est essentielle à la liberté. Il va même jusqu'à dire, ce qui est un scandale aux yeux de Fénelon (3), que pour mériter, nous devons dépasser le mouvement qui nous est imprimé par la grâce, et avancer de nous-même li-

(1) 2e Lettre contre la *Défense d'Arnauld*.

(2) Lettre contre le 3e livre des *Réflexions théol. et philos.*

(3) *Réfutation du système de Malebranche.*

brement vers le bien. Dans sa polémique contre le P. Boursier, comme dans sa polémique contre Arnauld, Malebranche tend à relever la liberté aux dépens de la grâce efficace.

Il achève encore de se séparer du jansénisme en plaçant à côté de cette grâce dont Jésus-Christ est la cause méritoire ou occasionnelle, une autre grâce qu'il appelle grâce du Créateur. Par là il entend une sorte de grâce rationnelle, car il la définit, la lumière de la raison, en tant qu'elle a rapport au salut. Or, les mouvements de la volonté sont les causes occasionnelles de la distribution de cette grâce, qui fait partie de l'ordre de la nature et qui est due à tous les hommes pour l'intelligence et la recherche du bien, quoique insuffisante pour le salut. Voilà ce qui a attiré à Malebranche de la part de Jurieu, d'Arnauld et surtout de Fénelon, le reproche de pélagianisme ou de semi-pélagianisme dont nous avons déjà parlé. Le reproche que nous lui adresserons ici n'est pas celui de pélagianisme, mais d'inconséquence avec ses principes qui suppriment toute la liberté de l'homme, soit dans l'ordre de la nature, soit dans celui de la grâce. Nous n'avons pas voulu discuter le système de Malebranche sur la grâce, mais seulement montrer quel en est le rapport avec son système sur l'ordre de la nature.

Cette providence générale dans l'ordre de la grâce, comme dans l'ordre de la nature, met Malebranche aux prises avec de graves difficultés théologiques. Comment concilier la généralité et l'immatérialité de ses voies avec les jugements ordinaires des personnes de piété sur les desseins de Dieu, avec les prières de l'Église et avec les miracles ? Malebranche ne cache pas qu'il a fort peu d'estime pour les jugements ordinaires sur les desseins de Dieu, contraires à l'idée de la providence générale, mais il n'ose entièrement les condamner, pourvu toutefois que ces jugements ne soient pas trop affir-

matifs, qu'ils soient exempts de passion et d'intérêt et conformes à ses attributs. Il blâme l'impertinence de ces historiens passionnés qui, dans la mort d'un prince, voient un jugement de Dieu, d'après leurs passions et les intérêts de leur nation. Il approuve cependant de croire que Dieu, dans ce qui arrive, a le dessein général de récompenser les bons et de punir les méchants. On a tort, il est vrai, de supposer qu'il le fasse par une volonté particulière, mais en établissant les lois naturelles, il a dû tellement combiner le physique et le moral, qu'elles soient dignes aussi de sa bonté et de sa justice et produisent de semblables effets.

En ce sens, il permet de dire, ce qui est vrai au fond, que Dieu a voulu punir le scélérat qui meurt d'une manière terrible. De l'homme de bien qui meurt avant l'âge, qui meurt alors qu'il se dévouait pour secourir un malheureux, on pourra dire aussi, fût-il frappé par la foudre, que Dieu a voulu le récompenser, ou que la mort l'a enlevé, de peur que le siècle ne lui corrompît l'esprit et le cœur. De tels jugements sont, sans doute, susceptibles d'erreur, mais, quoique téméraires, ils n'ont point de mauvais effets, ils renferment une vérité générale et ils sont propres à nous faire adorer la sagesse et la bonté de Dieu. Pourvu qu'au fond on ne se trompe pas sur les choses essentielles, qu'importe que les esprits se contredisent et s'embarrassent selon leurs fausses idées ! Malebranche prescrit donc de recevoir avec charité, plutôt que de les embarrasser par d'inextricables contradictions, ce que disent la plupart des hommes des desseins de Dieu, pour les affermir dans l'idée qu'ils ont de la providence, puisqu'ils ne sont point en état d'en avoir une meilleure. Mieux vaut attribuer à Dieu une providence humaine que de croire que tout se fait au hasard ; mieux vaut encore que les hommes parlent de Dieu humainement que de n'en dire jamais rien, et de la

laisser effacer de leur esprit par un silence pernicieux (1). Telles sont les raisons par lesquelles Malebranche fait grâce aux jugements sur les desseins de Dieu qui ne sont pas portés par la passion et contradictoires avec ses attributs, quoiqu'il ne les juge pas en complète harmonie avec l'idée vraie de la divine Providence.

Il est clair que Malebranche ne fait pas non plus une grande estime des prières de l'Église pour la pluie et le beau temps et pour solliciter en Dieu des volontés particulières, et il ne les juge bonnes que pour ce grand nombre de chrétiens qui ne méritent pas de plus grandes grâces et qui ont conservé l'esprit juif. « Que les Juifs regardent comme de vrais biens les fruits de la terre, c'est là leur bénédiction. Mais, pour toi, demande-moi les vrais biens et la grâce de les mériter... L'Église ordonne des prières publiques pour obtenir la pluie du ciel. Mais cela regarde tout un peuple, dont il y en a beaucoup qui ne peuvent supporter les maux extrêmes, et entre lesquels il y a bien des pécheurs qui ne méritent pas de plus grandes grâces. Cette conduite apprend aux hommes que Dieu seul est maître. Elle est proportionnée au plus grand nombre des chrétiens, qui sans doute ont l'esprit juif (2). » Demander les biens éternels et la grâce de les mériter, anéantir son âme à la vue de la grandeur et de la sainteté de Dieu, voilà la prière digne du chrétien.

Malebranche traite rudement les personnes de piété qui, non contentes d'une providence générale, veulent une providence particulière à leur service, et s'imaginent que Dieu, en toute occasion, doit les protéger d'une manière spéciale. « La piété de ceux qui prétendent être sous une protection de Dieu toute particulière et tout extraordinaire peut souvent être

(1) 13e Entret. métaph.

(2) 8e Méditation.

sincère, mais elle n'est ni sage ni éclairée. Elle est presque toujours remplie d'un amour-propre et d'un orgueil secrets, car l'orgueil et l'amour-propre rapportent à soi toutes choses, Dieu même et tous ses attributs, sa puissance, sa bonté, sa providence. Il semble même aux hommes que Dieu n'est bon qu'autant qu'il veut leur faire du bien, et qu'il ne doit point s'arrêter aux règles de sa sagesse lorsqu'il s'agit de les secourir. Mais souviens-toi que Dieu suit constamment les lois générales qu'il a très-sagement établies, et que si tu veux qu'il te protége, tu dois te soumettre à ces mêmes lois (1). »

Mais avec ces lois générales que Dieu ne peut pas ne pas suivre, que deviennent les miracles? L'embarras de Malebranche est grand à l'égard des miracles. Sans doute il ne les nie pas, comme Spinoza; sans doute, en leur faveur il subordonne à des exceptions la grande règle de la généralité des voies, exceptions d'où Arnauld prend avantage contre tout le système. Mais d'une part, il s'efforce de diminuer le nombre et l'importance des miracles, de l'autre, de les ramener, ce qui revient à les détruire, à des lois générales inconnues. Il échappe à l'objection de nier les miracles, en ne posant la généralité des voies que comme la marche ordinaire suivie par Dieu et en admettant que l'ordre lui-même peut exiger des infractions à l'ordre et en conséquence des volontés particulières et des miracles. Mais ces miracles tolérés en vertu d'une nécessité supérieure de l'ordre, Malebranche, par une sorte de contradiction, ne nous les présente que comme des témoignages de la sagesse et de la puissance de Dieu, bien inférieurs à l'action d'une loi générale quelconque. « O mon unique maître, j'avais cru jusqu'à présent que les effets miraculeux étaient plus dignes de votre Père que les effets ordinaires et naturels,

(1) 8e Méditation.

mais je comprends présentement que la sagesse et la puissance de Dieu paraissent davantage à l'égard de ceux qui y pensent bien, dans les effets les plus communs, que dans ceux qui frappent et qui étonnent l'esprit, à cause de leur nouveauté. Vous êtes bien plus admirable lorsque vous couvrez la terre de fruits et de fleurs, par les lois générales de la nature, que lorsque, par des volontés particulières, vous faites tomber le feu du ciel pour réduire en cendres des pécheurs et des villes.» Malheur aux impies qui ne veulent pas des miracles à cause qu'ils les regardent comme des preuves de la puissance et de la sagesse de Dieu ! Mais pour toi, ne crains pas de les diminuer, puisqu'en cela tu ne penses qu'à justifier et à faire paraître la sagesse de sa conduite (1). » Ainsi Malebranche ne veut pas permettre aux impies, mais il permet aux croyants de se donner toute latitude de diminuer les miracles. Ailleurs il s'en prend à « ces hommes qui veulent bien que Dieu soit auteur des miracles et de certains effets extraordinaires peu dignes en un sens de sa grandeur et de sa sagesse, tandis qu'ils rapportent à la puissance d'une nature imaginaire ces effets constants et réglés que les sages seuls savent admirer (2). » D'un autre côté, ces rares exceptions aux volontés générales, Malebranche semble par un détour vouloir ensuite les retirer en ramenant tous les miracles à l'action de lois générales et en ne les distinguant des effets naturels que par l'ignorance où nous sommes de ces lois générales. « Lorsque Dieu fait un miracle et qu'il n'agit point en conséquence de lois générales qui nous sont inconnues, je prétends, ou que Dieu agit en conséquence d'autres lois générales qui nous sont inconnues , ou que ce qu'il fait

(1) 7e Méditation.

(2) 15e Éclaircissement à la *Recherche*.

alors, il y est déterminé par certaines circonstances qu'il a eues en vue de toute éternité, en formant cet acte simple, éternel, invariable qui renferme et les lois générales de sa providence ordinaire, et toutes les exceptions de ces mêmes lois (1). » Ailleurs il déclare qu'il appelle miracle « non seulement tout ce que Dieu fait par des volontés particulières, mais encore tout ce qui n'est point une suite nécessaire des lois naturelles qui nous sont connues et dont les effets sont communs (2). »En définissant les miracles des effets extraordinaires de lois générales qui nous sont inconnues et qui, de toute éternité, rentrent dans le plan du monde, Malebranche les concilie avec la providence générale, mais il ne les concilie qu'en les détruisant.

Lui-même il a fait plusieurs applications hardies de cette doctrine à quelques-uns des faits miraculeux qui jouent un rôle principal dans les traditions et les dogmes du christianisme. Déjà nous l'avons vu chercher à expliquer d'une manière naturelle la transmission du péché originel par la transmission des traces du cerveau de la mère à celui de l'enfant, et convertir l'incarnation en une des lois éternelles et nécessaires de la création du monde. De même il tente de ramener à des lois générales et le déluge d'eau universel du commencement du monde et le déluge de feu de la fin des siècles. Il fait dire par la créature au Verbe : « Si vous aviez tellement combiné le physique avec le moral que le déluge universel et les autres évènements considérables fussent des suites nécessaires des lois naturelles, qu'il y aurait, ce me semble, de sagesse dans votre conduite (3) ! » Enfin, à défaut d'autre explication, il les ramène tous à une règle générale

(1) 8e Entret. métaph.

(2) 8e Méditation.

(3) 7e Méditation.

de conduite que Dieu se serait prescrite d'exécuter les désirs des anges dans l'ancien Testament et dans le Nouveau, ceux de Jésus-Christ, causes occasionnelles de l'exercice de sa volonté toute puissante. De là l'accusation répétée d'Arnauld et de Bossuet de ruiner le surnaturel et le fondement même de la religion chrétienne, et de chercher la science des choses divines beaucoup plus dans ses méditations philosophiques que dans l'étude des Écritures et des saints Pères.

Partout dans Malebranche nous avons retrouvé cet effort plus ou moins heureux, plus ou moins hardi pour concilier la raison avec la foi, la philosophie avec la religion. Partout se montre le théologien en même temps que le philosophe, mais le théologien raisonnable, qui veut unir essentiellement la foi et la raison. « Il ne faut pas dire, répond-il à Arnauld, que j'agis tantôt en théologien et tantôt en philosophe, car je parle toujours ou je prétends parler en théologien raisonnable (1). » Le dessein de Descartes avait été de mettre la religion à l'écart, et s'il touche à la théologie, ce n'est qu'à son corps défendant ; le dessein de Malebranche a été au contraire de les unir. On doit, dit-il, faire servir la philosophie à la théologie. Croire qu'il n'est pas permis de concilier les dogmes de la foi avec la raison, c'est condamner la conduite de tout ce qu'il y a de théologiens et de Pères... Il a toujours été permis de faire servir tous les principes de raison nouveaux ou non, certains ou douteux, à l'éclaircissement des dogmes de la foi, pourvu qu'on bâtisse toujours sur ces dogmes et qu'on ne soit pas assez téméraire pour les révoquer en doute. Non seulement il est permis, mais il y a obligation d'appuyer par la raison les dogmes que l'Église nous propose (2). Il s'autorise de

(1) Réponse au 1er livre des *Réflexions théol. et phil.*

(2) Réponse au 3e livre des *Réflexions théol. et phil.*

l'exemple de saint Thomas qui s'est servi d'Aristote dans l'intérêt de la foi, comme lui il prétend se servir de Descartes.

Il est persuadé non seulement de l'accord, mais de l'unité fondamentale et essentielle des principes de l'une avec l'autre. Il faut, dit-il, être bon philosophe pour entrer dans l'intelligence des vérités de la foi ; plus on est fort dans les vrais principes de la métaphysique, plus on est ferme dans les vérités de la religion. Il subordonne même la foi à la raison ou à l'intelligence dont il lui semble qu'elle n'est que la préparation. On ne peut renoncer à la raison universelle sans renoncer à l'auteur même de la foi qui est la raison rendue sensible. La certitude de la foi dépend de la connaissance que la raison nous donne de l'existence de Dieu. « Ne voyez-vous pas que la certitude de la foi vient de l'autorité d'un Dieu qui parle et qui ne peut jamais tromper ? Si donc vous n'êtes pas convaincu par la raison qu'il y a un Dieu, comment serez-vous convaincu qu'il a parlé ? Pouvez-vous savoir qu'il a parlé sans savoir qu'il est (1) ? » La foi ne peut donc se passer de la raison; d'un autre côté, la foi n'est pas son but à elle-même, mais une préparation des âmes à la raison ou à l'intelligence, en laquelle tôt ou tard elle doit se convertir. La foi est un don de Dieu qui ne se mérite pas, mais l'intelligence ne se donne ordinairement qu'au mérite. Tandis que la foi est pure grâce, il faut mériter l'intelligence par le travail ou la coopération à la grâce.

On ne peut mettre la raison plus au-dessus de la foi qu'il ne le fait dans le passage suivant : « L'évidence, l'intelligence est préférable à la foi ; car la foi passera, mais l'intelligence subsistera éternellement. La foi est véritablement un grand bien, mais c'est qu'elle conduit à l'intelligence... La foi n'est

(1) *Convers. chrét.*, 1er entretien.

Zébédées : « Et si error est, pietatis tamen error est (1). » Mais nous n'en avons pas fini encore avec la philosophie de Malebranche. Nous allons la retrouver et la suivre dans ses adversaires et dans ses disciples. Nous allons voir la vision en Dieu et la providence générale aux prises avec Arnauld, Fénelon et Bossuet.

(1) *Livre des idées*, chap. 18.

CHAPITRE VI.

Cartésiens qui combattent Malebranche.—Arnauld.—Arnauld, un des premiers disciples de Descartes en France.—De l'esprit et de l'influence de son cours de philosophie au collége du Mans à Paris.—Ses divers travaux philosophiques. — Talent d'Arnauld pour la dialectique. — Attachement profond d'Arnauld à Descartes. — Traces de cartésianisme jusque dans ses ouvrages de pure théologie.—Caractère particulier de son cartésianisme. —Défense de Descartes contre tous ses adversaires et surtout contre les théologiens, contre Huet, contre le P. Valois.—Éloquente apologie de la philosophie et de Descartes contre M. Lemoine, doyen de Vitré.—Réfutation de l'assimilation de la philosophie et de l'hérésie, de la thèse de la corruption naturelle et de l'aveuglement progressif de la raison, de la prétendue incertitude de toutes les opinions humaines. — Indignation d'Arnauld contre le reproche adressé à Descartes d'avoir trouvé l'art de séparer plutôt que d'unir l'âme et le corps.—En quoi consiste cette union, selon Arnauld. — Reconnaissance pour les services rendus par la philosophie cartésienne à la croyance en Dieu et à l'immortalité. — Mission providentielle de Descartes. — Rapports d'Arnauld et de Malebranche.— Estime d'Arnauld pour la *Recherche de la vérité* et amitié pour son auteur.—De l'origine et des diverses circonstances de leur querelle au sujet de la grâce. — Des avantages de l'un et l'autre des deux adversaires. — Du ton de la discussion.—Injures, personnalités, railleries.—Deux phases principales de cette controverse. — Pourquoi Arnauld attaque Malebranche sur les idées avant de l'attaquer sur la grâce. — Liste complète des diverses pièces de cette polémique.—Des vraies et des fausses idées. — Descartes opposé à Malebranche.

Avant de passer aux disciples particuliers de Malebranche, je dois m'arrêter à des cartésiens illustres ses contemporains,

qui tout en étant fidèles à Descartes, ou même par fidélité à Descartes, ont plus ou moins vivement combattu quelques-unes de ses doctrines, et dont la polémique tes comme le complément nécessaire de l'exposition de sa philosophie. C'est au sein du cartésianisme que Malebranche a rencontré ses plus redoutables adversaires. Mais ces adversaires eux-mêmes présentent des nuances dont il faut tenir compte. Les uns rejettent, sans exception, tout ce qui appartient en propre à Malebranche; les autres retiennent quelques-uns de ses sentiments sur la vision en Dieu et les causes occasionnelles, et même, en le combattant, subissent plus ou moins l'influence de ses doctrines et de son génie.

Celui de tous les cartésiens qui se montre en opposition la plus complète avec les tendances et les principes de Malebranche, c'est Arnauld. Déjà nous l'avons rencontré plusieurs fois dans cette histoire intervenant en faveur de la philosophie nouvelle, soit qu'il accrédite les *Méditations* par ses bienveillantes objections, soit qu'il s'élève contre l'arrêt des censeurs de Rome qui la condamne, ou qu'il prenne sa défense dans le mémoire adressé au Parlement de Paris. Malebranche, dans le cours de leur polémique, lui fait à tort le reproche de n'avoir pas l'intelligence ouverte aux choses métaphysiques, s'étant mis à philosopher sur le tard. Dès l'âge de vingt-six ans, il avait pendant deux ans enseigné la philosophie au collége du Mans à Paris, conformément à une sage prescription du règlement de la maison de Sorbonne, imposée à tous ceux qui aspiraient à en faire partie, en un temps où la philosophie était en honneur parmi les théologiens, comme parmi toutes les intelligences cultivées (1). Bayle dit qu'Arnauld a été janséniste avant Jansénius

(1) Arnauld n'ayant pas accompli cette condition au temps voulu, c'est-à-dire avant sa licence, mais seulement l'année suivante, Richelieu s'opposa

et cartésien avant Descartes (1). Arnauld a été assurément un des premiers disciples de la philosophie nouvelle, mais non pas cartésien avant Descartes. Dans les thèses philosophiques, *Conclusiones philosophicæ* (2) qu'il fit soutenir, sous sa présidence, à la fin des deux années de son cours, on trouve, il est vrai, déjà des principes cartésiens, surtout en physique ; mais ces thèses sont de 1639, et postérieures de deux années au *Discours de la Méthode*. Ce cours de philosophie d'Arnauld laissa une trace profonde dans l'université de Paris ; il commença la réforme de l'enseignement péripatéticien, et forma des maîtres qui devaient, à leur tour, le modifier plus profondément encore. Parmi eux fut Pierre Barbay, un des plus célèbres professeurs de cette université, dont les cahiers, les plus estimés de son temps, sont en partie ceux qu'il avait reçus d'Arnauld, et dont le péripatétisme mitigé sert d'inter-

à son admission définitive en Sorbonne, où il ne fut reçu qu'après la mort du cardinal. Voici ce que dit l'auteur de la *Vie du P. de Condren*, second supérieur de l'Oratoire, sur ce règlement de la Sorbonne : « C'est une des lois de la célèbre maison de Sorbonne que ceux qui aspirent à l'honneur de sa Société doivent enseigner publiquement un cours de philosophie dans l'université de Paris. Cette étude produit beaucoup d'effets excellents, car elle oblige ses docteurs de se rendre maîtres dans les sciences humaines, afin de le pouvoir devenir dans la sagesse divine. Elle les rend avisés et adroits contre les impostures des sophistes et les embûches des ennemis de la foi. Elle leur fournit une riche moisson de tous les arts et de toutes les connaissances qui peuvent naître sur le champ de la raison humaine, afin qu'étant fortifiés de tant de clartés inférieures, ils puissent mieux s'élever à la contemplation de la lumière souveraine et infinie.» (In-8°, Paris, 1657.)

(1) En 1635, cinq ans avant le livre de Jansénius, il avait déjà soutenu, puisée à la source commune de saint Augustin, cette doctrine de la grâce dont pendant toute sa vie il devait être l'intrépide et l'opiniâtre confesseur.

(2) Préface historique et critique des Œuvres philosophiques, tome 38 des Œuvres.

médiaire entre l'ancien enseignement scholastique et l'enseignement nouveau de Pourchot où déjà domine le cartésianisme.

On s'étonne qu'au milieu de tant de travaux et de controverses théologiques, de tant d'affaires et de négociations, comme chef de parti, de tant de luttes et de persécutions, Arnauld ait pu donner encore autant de temps à la philosophie. Indépendamment de ses longs et nombreux écrits de polémique contre Malebranche, il est l'auteur d'une réfutation d'un *Traité de l'essence des corps* par un adversaire de Descartes, Lemoine, doyen de Vitré, d'une dissertation latine en deux parties, *Dissertatio bipartita* contre Huygens théologien de Louvain qui soutenait la doctrine de la vue des vérités éternelles en Dieu et des *Règles du bons sens* contre Lami qui avait pris le parti du théologien de Louvain. Enfin il a composé avec Nicole la célèbre *Logique de Port-Royal*. Tous ces ouvrages remplissent trois volumes in-4°, qui se trouvent comme perdus au milieu des quarante-trois volumes in-4° dont se composent ses œuvres complètes (1). Puissant et solide réfutateur, comme dit Bossuet, dialecticien ferme et habile, Arnauld a mérité le remarquable éloge qu'en fait Daguesseau dans ses *Instructions à son fils* : « Il pourrait suffire seul pour donner un modèle de la méthode avec laquelle on doit traiter, approfondir, épuiser une matière, et faire en sorte que toutes les parties d'un même tout tendent et conspirent également à produire une entière conviction. La logique la plus exacte, conduite et dirigée par un esprit naturellement géomètre, est l'âme de ses ouvrages. Mais ce n'est pas une dialectique sèche et décharnée, qui ne présente que comme un

(1) Œuvres complètes d'Arnauld, 43 vol. in-4°, Lausanne. Le premier volume est de 1775 et le dernier de 1783. La *Vie d'Arnauld* est dans le dernier volume.

squelette de raisonnement. Elle est accompagnée d'une éloquence mâle et robuste, d'une abondance et d'une variété d'images qui semblent naître d'elles-mêmes sous sa plume et d'une heureuse fécondité d'expressions. C'est un corps plein de suc et de vigueur, qui tire toute sa beauté de sa force, et qui fait servir ses ornements même à la victoire. On trouve dans les écrits d'un génie si fort et si puissant tout ce qui peut apprendre l'art d'instruire, de prouver et de convaincre. » Toutefois il a le tort de trop faire usage des formes extérieures de l'école et de la méthode des géomètres, de trop retourner dans tous les sens un même argument, de multiplier les divisions et les subdivisions, et d'employer un appareil scholastique, qui n'ajoute bien souvent ni à la clarté ni à la rigueur. De là une certaine prolixité que lui reproche Malebranche, et dont lui-même il semble convenir dans le passage suivant : « J'ai de plus ce défaut que j'ai trop d'attache à faire en sorte autant que j'en suis capable, que ce que je crois vrai soit expliqué d'une manière qu'il soit facile de le bien comprendre et d'en être persuadé. C'est cela seul, ce me semble, qui me fait être plus long que je ne voudrais, car c'est malgré moi que mes livres ne sont pas très-courts (1). »

De tous les grands hommes du XVIIe siècle, il n'en est peut-être pas un seul dont l'attachement à la philosophie de Descartes soit plus ferme et plus profond. Sans doute Arnauld ne mérite pas le reproche de Jurieu d'être plus attaché au cartésianisme qu'à la foi (2), mais il est fermement convaincu des services rendus à la religion par la nouvelle philosophie. Loin qu'il la juge contraire à la foi, il estime qu'elle lui prête un précieux appui contre les libertins, par ses démonstrations

(1) Conclusion de la *Défense* contre la *Réponse au livre des idées*.

(2) *Esprit d'Arnauld*, 2 vol. in-12. Deventer, 1684.

de la distinction de l'âme et du corps et de l'existence de Dieu. Jusque dans ses ouvrages de pure théologie on trouve des traces nombreuses de la philosophie de Descartes. Un de ses adversaires lui fait le reproche de l'avoir tellement mêlée au *Traité de la perpétuité de la foi*, que Descartes lui-même aurait pu en être l'auteur sans rien avancer de contraire à sa philosophie (1). En effet, Arnauld y fait souvent intervenir ces principes cartésiens : que tout dans les corps n'est que l'effet de l'arrangement divers des parties, que les qualités sensibles n'ont d'existence que dans l'âme, que les animaux sont des machines, etc. Quelques-uns de ses amis de Port-Royal lui reprochaient de perdre un temps précieux et de déployer tant de zèle pour une cause purement philosophique; mais il se justifie par le lien qui rattache la théologie à la philosophie, et par les avantages qu'elle doit recueillir de l'alliance du cartésianisme.

Le cartésianisme d'Arnauld se distingue par un caractère particulier que déjà nous avons remarqué dans quelques cartésiens hollandais et français et surtout dans Régis. Arnauld ne veut en rien aller au-delà de Descartes, et tout ce que Descartes a laissé de vague et d'indécis dans sa Théorie des idées il tend à l'interpréter, de même que Régis, quoique avec plus de réserve, dans le sens de l'empirisme. Aussi le verrons-nous saisir parfaitement tout ce qu'il y a de faux, mais ne pas comprendre tout ce qu'il y a de vrai dans la doctrine de Malebranche. D'ailleurs, il défend avec une force admirable la méthode et les grands principes des *Méditations*, contre tous les adversaires de Descartes, et particulièrement contre les

(1) Discours adressé à Monsieur *****, contenant plusieurs Réflexions sur la philosophie de Descartes (dans un Recueil, n° 351, de la bibliothèque Sainte-Geneviève).

théologiens. La puissance de Dieu est infinie et notre raison est finie ; donc Dieu peut faire ce que nous ne pouvons comprendre, voilà le principe qu'oppose Arnauld à toutes les déclamations des théologiens sur l'incompatibilité du cartésianisme et de la foi. En vertu de ce principe, toute philosophie raisonnable s'accorde avec la foi et sans ce principe, nulle ne peut s'accorder avec elle. C'est par là seulement qu'on a accordé Aristote avec l'Église ; c'est par là que Descartes, selon Arnauld, s'accorde bien mieux encore avec elle. Déjà nous avons vu comme il traite rudement Huet et sa *Censure*. Il y revient en plusieurs passages de ses lettres et de ses ouvrages. La passion souvent empêche, dit-il, qu'on ne se rende aux vérités les plus claires, lorsqu'on est prévenu d'un sentiment opposé ; il en donne, comme un terrible exemple, Huet, « que la passion de contredire Descartes a porté jusqu'à soutenir, par un aveuglement inconcevable, ce ridicule pyrrhonisme que cette proposition, *Je pense, donc je suis*, n'est pas évidemment vraie (1). »

Il attaque aussi le fameux livre du P. Valois, et prend la défense du cartésianisme, même sur le sujet délicat de la compatibilité avec l'Eucharistie. Il déclare : « non seulement fort mal réglé et fort mal entendu, mais aussi très-préjudiciable à la religion, le zèle de ces anti-cartésiens qui voudraient faire dépendre la foi catholique à l'Eucharistie de leurs imaginations philosophiques, et fermer l'entrée de l'Église à tous ceux qui philosopheraient d'une autre manière qu'eux, quelque profession qu'ils fissent de croire tout ce que le concile de Trente a décidé.. » il dit encore, « N'est-ce pas, donner des armes aux calvinistes, que de prétendre prouver que grand nombre de catholiques soutiennent une doctrine incompatible avec l'Eucharistie, et leur donner lieu de ré-

(1) Préface de l'*Écrit géométrique sur la grâce générale*, t. X, p. 462.

pandre ce bruit malin qu'il y a bon nombre de gens dans l'Église qui ne croient pas à la transsubstantiation non plus qu'eux (1). » En effet, Jurieu ne manquait pas de dire : comment se persuader que ceux qui approuvent ce que dit M. Descartes touchant l'essence des corps, croient de bonne foi la transsubstantiation possible ? Le P. Valois l'a démontré, un homme qui tient de bonne foi la doctrine de Descartes sur la nature des corps, ne peut croire et enseigner de bonne foi la transsubstantiation. Or, il est notoire combien M. Arnauld y est attaché. Il est donc impossible qu'Arnauld, Port-Royal et l'Oratoire ne s'entendent pas avec les calvinistes (2).

Mais, en dépit de toutes ces accusations, Arnauld n'en demeure pas moins ferme dans sa foi philosophique et dans son sentiment cartésien sur la matière. Il accorde qu'en soutenant que l'étendue est l'essence des corps, on peut être mauvais philosophe, mais non qu'on soit nécessairement ennemi de la foi. Il défend le cartésianisme, soit en se retranchant derrière l'incompréhensibilité des mystères, soit en distinguant les propriétés de la nature corporelle qui lui appartiennent par son être propre de celles où elle pourrait être élevée par la toute puissance de Dieu. « Les cartésiens expriment ce que nous connaissons de la matière et ce qu'elle possède par les principes de son être, mais ils n'ont pas dessein par là de mettre des bornes à la puissance de Dieu ni de définir précisément ce qu'elle peut opérer par ses créatures. » Citons encore le passage suivant : « Enfin, on voit par une expérience sensible que ces principes de physique peuvent subsister dans un même esprit avec la créance de la présence réelle et de la transsubstantiation, soit que ces auteurs les aient expressé-

(1) Examen d'un *Traité sur l'essence des corps*, 38e vol. des OEuvres.

(2) *Esprit d'Arnauld.*

ment restreints à l'ordre de la nature, soit qu'ils n'aient pas fait une réflexion expresse sur la contrariété de ces principes avec ce qu'ils croyaient de l'Eucharistie, soit que, pour allier ensemble et ces principes et cette créance, ils se soient formé une manière de nuage par laquelle on allie souvent des choses qui paraissent contraires, en supposant que Dieu sait bien faire subsister la vérité de ces mystères avec ces principes naturels, s'ils sont véritables, quoique nous n'en voyions pas l'accord(1). » Enfin il exhorte tous ceux qui suivent cette philosophie, pour couper court à ces accusations, de déclarer publiquement qu'ils ne sont pas contraires à ce que l'Église enseigne touchant l'Eucharistie, quand on aurait de la difficulté à comprendre le tour qu'ils prennent pour accorder la foi avec leurs sentiments, les manières philosophiques d'accorder nos mystères avec les opinions de physique n'étant pas de foi (2). En même temps, d'un autre côté, il condamne sévèrement les essais de philosophie eucharistique tentés par Desgabets et quelques cartésiens commentateurs téméraires des lettres au P. Mesland. Toutefois nous ne pouvons nous empêcher de remarquer ici que c'est Arnauld qui le premier avait poussé le cartésianisme dans cette voie dangereuse en pressant Descartes, dans ses premières et secondes objections, de lui donner une manière de concilier, avec le concile de Trente, non seulement l'indistinction de la substance et des accidents, mais encore l'indistinction du corps et de l'extension locale.

Mais Arnauld ne s'est pas borné à réfuter en passant quelques objections des théologiens contre Descartes. Il a pris, pour ainsi dire, corps à corps un anti-cartésien de la famille

(1) *Perpétuité de la foi*, 3e vol., livre 3, chap. 10. Voir l'*Apologie pour les catholiques*, part. 2, chap. 5 et 6, où il résume tout ce qu'il a dit ailleurs sur cette question.

(2) Lettre 415 (1683).

de Huet et du P. Valois, et il l'a réfuté d'un bout à l'autre dans un ouvrage trop peu connu qui peut être la meilleure et la plus forte apologie qui jamais ait été faite de Descartes et de la philosophie. Cet anti-cartésien est M. Lemoine, doyen de Vitré en Bretagne qui avait attaqué le cartésianisme avec non moins de perfidie et de violence que le P. Valois, dans un ouvrage intitulé : *Traité de l'essence du corps et de l'union de l'âme avec le corps contre la philosophie de Descartes.* Ce traité fut envoyé de Port-Royal à Arnauld par sa nièce, la mère Angélique Saint-Jean, en 1680, lorsqu'il était en Hollande. Il en fit une réfutation sous forme d'une longue lettre adressée à la mère Angélique. Cette réponse ne fut imprimée qu'après sa mort. Elle était en quelque sorte perdue et nous ne l'avons retrouvée, disent les éditeurs de ses œuvres, que par un coup de la Providence (1). Dans ce remarquable écrit, Arnauld fait justice, avec autant de bon sens que de force et d'éloquence, des déclamations de l'auteur contre la philosophie en général et contre Descartes en particulier.

Le premier lieu commun opposé à Descartes par le doyen de Vitré, c'est que la philosophie et l'hérésie sont sœurs, étant filles d'une même mère, la raison humaine aveuglée par le péché. Grossier sophisme, répond Arnauld, où on argumente de l'espèce au genre. Cela est vrai d'une mauvaise philosophie, telle que celle d'Épicure qui ruine l'immortalité et la providence, mais non d'une philosophie solide, enseignée par un philosophe chrétien qui révère tous les mystères de la foi, en même temps qu'il a poussé plus loin qu'aucun philosophe avant lui ce qu'on peut découvrir des vérités naturelles par les seules lumières de la raison. Dans le paral-

(1) Examen d'un écrit qui a pour titre : *Sur l'essence du corps et l'union de l'âme et du corps contre la philosophie de M. Descartes* (38e vol. des Œuvres d'Arnauld).

lèle de l'auteur entre la philosophie et l'hérésie, qu'y a-t-il de vrai? un seul point, à savoir, que ni l'une ni l'autre ne tient compte de ce qui est généralement cru et de l'antiquité Mais où l'hérésie a tort, la philosophie a raison. La raison d'un homme, en tant qu'homme, n'a aucune autorité sur la mienne; l'un et l'autre nous n'avons que Dieu pour maître, et il est tout-à-fait ridicule de vouloir que j'en croie un autre homme sur les choses que je puis voir par ma propre lumière, parce qu'il aura vécu deux mille ans avant moi et parce qu'il aura plu à d'autres de lui donner le nom de *prince des philosophes*. *Quod scimus*, dit saint Augustin, *debemus rationi, quod credimus, auctoritati*.

Mais, selon l'auteur, la raison des modernes serait encore plus fautive que celle des anciens, parce qu'au lieu de diminuer, la corruption générale de la nature humaine augmente avec les siècles, et en même temps l'aveuglement de la raison naturelle. Arnauld réfute vivement cette thèse déplorable, encore chère à quelques théologiens, du progrès de l'aveuglement et il est du nombre des cartésiens qui, sous l'influence de l'esprit de Descartes, ont commencé à développer la doctrine contraire de la perfectibilité. Rien, dit-il, n'est moins solide que ce discours. Il ne s'agit pas de savoir si la raison est aujourd'hui plus grande qu'autrefois, peut-être est-elle égale dans tous les hommes, et la seule manière de l'appliquer fait-elle ledifférence. Mais, à ne considérer que l'habileté dans les sciences, quel ridicule paradoxe de soutenir que par suite du progrès de l'aveuglement de la raison naturelle, les modernes sont au-dessous des anciens! A ce compte il faudrait dire qu'avant le déluge il y a eu des médecins, des mathématiciens, des astronomes plus habiles qu'Hippocrate, Hipparque ou Archimède. N'est-il pas visible, au contraire, que ce sont les savants et les philosophes anciens qui ne sont pas comparables aux modernes, et que les

sciences se perfectionnent avec le temps? Je ne daigne pas, ajoute Arnauld, m'étendre là-dessus.

Le doyen de Vitré veut qu'on n'accorde aucune certitude aux opinions des philosophes par cela seul que ce sont des opinions humaines et non des révélations divines. Arnauld ne traite pas mieux ce pieux scepticisme. C'est renouveler l'erreur des pyrrhoniens et des académiciens refutés par saint Augustin que de soutenir qu'il faudrait qu'un homme ne fût pas purement homme, mais apôtre ou prophète, pour être assuré que ce qu'il dit dans les sciences humaines est absolument vrai. Ces sortes de déclamations qui semblent favoriser la religion, trouvent facilement créance parmi les personnes de piété ignorantes des sciences naturelles et qui ne sont pas plus capables de juger de leur certitude qu'un sourd de la beauté de la musique. Mais c'est exposer la religion au mépris des libertins que de prétendre que rien n'est certain en géométrie, s'il n'a été confirmé par les Écritures. L'Église elle-même n'a-t-elle pas consulté les astronomes et non les évêques pour fixer dans le calendrier la fête de Pâques? Cela devrait ouvrir les yeux à ceux qui veulent attribuer à l'Église une autorité de juger des choses qui ne sont pas de son ressort, « maxime erronée qui est même préjudiciable à la religion, quelque air de spiritualité qu'on lui donne. »

Non content de la prétendue incompatibilité avec l'Eucharistie, l'auteur en avait imaginé une autre, dont l'invention lui appartient en propre, entre la doctrine de l'Église sur l'état des corps bienheureux et le sentiment de Descartes sur la nature des corps. Arnauld ne daigne y répondre qu'en raillant; mais il s'indigne contre le reproche que le doyen de Vitré, en compagnie du P. Daniel et de la plupart des Jésuites, adresse à Descartes, d'avoir fait de l'homme un esprit pur, et d'avoir plutôt trouvé l'art de séparer que celui d'unir l'âme et le corps. « Qui peut, s'écrie-t-il, souffrir avec pa-

tience qu'on choisisse, pour décrier Descartes, ce que tous les philosophes éclairés, pour peu qu'ils soient équitables, doivent avouer être sa plus grande gloire? Oui, on le lui avoue, s'il y a quelque chose qui rende M. Descartes recommandable, c'est d'avoir si bien séparé notre âme de notre corps. Quand on pourrait dire qu'il conduit à croire, comme les platoniciens, que l'âme est seulement comme un pilote dirigeant le corps, ce serait comme une piqûre d'épingle en comparaison de la plaie importante qu'il guérit, en ruinant par cette distinction le sentiment impie de la mortalité de l'âme. Les hommes sont assez convaincus de l'union de l'âme et du corps, et il y a bien plus lieu de craindre qu'ils ne la portent trop loin que d'appréhender qu'ils croient que leur âme soit à leur corps ce qu'un pilote est à son vaisseau. »

Mais d'ailleurs Arnauld ne craint pas d'affirmer que Descartes a aussi bien expliqué qu'aucun autre philosophe l'union de l'âme et du corps. Lui-même il expose ce qu'est cette union, non pas seulement d'après Descartes, mais aussi d'après la *Recherche de la vérité* qu'il cite plusieurs fois avec de grands éloges dans cet ouvrage antérieur à la polémique allumée par le *Traité de la nature et de la grâce*. En effet, il fait consister toute leur union dans une correspondance naturelle des pensées de l'âme et des traces du cerveau. Ces traces et les mouvements des esprits animaux sont-ils la cause ou seulement l'occasion des perceptions de l'âme? Est-ce l'âme qui se donne ces perceptions à elle-même, ou bien est-ce Dieu qui les produit en elle? A toutes ces questions Arnauld répond dans le sens de Malebranche et de la doctrine des causes occasionnelles. Le mouvement corporel ne peut être cause de nos perceptions, car tout effet doit avoir rapport à sa cause, et il n'y a aucun rapport entre l'âme et le corps. Un corps ne peut que remuer un autre corps; encore même peut-être, selon Arnauld, ne

le peut-il pas. Une autre question est celle de savoir si c'est l'âme qui se donne ses perceptions à elle-même. Mais l'âme ne se les donne pas quand elle veut, elle ne connaît pas les mouvements organiques qui en sont les conditions, et pourrait-elle se les donner, comment comprendre qu'elle pût se les donner aussi promptement? Plus tard, dans sa polémique contre Malebranche, nous verrons Arnauld abandonner ce sentiment, rejeter les causes occasionnelles et défendre l'efficacité des causes secondes.

Dans ce principe, que Dieu est l'auteur de la correspondance de l'âme et du corps et la cause efficiente de toutes nos perceptions, Arnauld voit une nouvelle preuve de l'existence de Dieu qui doit plaire à un chrétien. Les preuves de l'existence de Dieu avec la distinction de l'âme et du corps, voilà par où la philosophie de Descartes se recommande entre toutes les autres à Arnauld. « Il n'y a point de philosophie humaine qui donne tant de preuves de l'existence de Dieu et dont les sectateurs doivent être moins suspects de ne l'établir que par feinte, comme on a soupçonné les épicuriens. Car ce n'est pas seulement dans la métaphysique qu'ils prouvent qu'il y a un Dieu ; mais toute leur physique et surtout le *Traité de l'homme* est tellement appuyé sur l'existence de Dieu qui en est, pour ainsi dire, comme la clé de voûte, que la supposition du contraire est le renversement de tout leur système. » Aussi Arnauld croit-il à une sorte de mission providentielle de Descartes. Il faut citer en entier le remarquable passage où Arnauld représente Descartes comme suscité par la providence pour arrêter les progrès du libertinage, de l'athéisme et du matérialisme. Avec de légères variantes, il l'a reproduit dans divers autres de ses ouvrages et à diverses époques de sa vie (1), par où l'on voit qu'il a persévéré dans

(1) Il le cite dans une lettre à M. Du Vaucel. Lettre 830, tome 3. Il le

le même sentiment. « On doit regarder comme un effet singulier de la providence de Dieu ce qu'a écrit M. Descartes pour arrêter la pente effroyable que beaucoup de personnes de ces derniers temps semblent avoir à l'irréligion et au libertinage, par un moyen proportionné à leur disposition. Ce sont des gens qui ne veulent recevoir que ce qui se peut connaître par la lumière de la raison ; qui ont un entier éloignement de commencer par croire ; à qui tous ceux qui font profession de piété sont suspects de faiblesse d'esprit, et qui se ferment toute entrée à la religion par la prévention où ils sont, et qui est en la plupart une suite de la corruption des mœurs, que ce qu'on dit d'une autre vie n'est que fable, et que tout meurt avec le corps. Il semble donc que ce qu'il y avait de plus important au salut de tous ces gens-là, et pour empêcher que cette contagion ne se répande de plus en plus, était de les troubler dans leur faux repos qui n'est appuyé que sur la persuasion où ils sont, qu'il y a de la faiblesse d'esprit à croire que notre âme survit à notre corps. Or, Dieu qui se sert comme il lui plaît de ses créatures, et qui cache par là les effets admirables de sa providence, pouvait-il mieux leur causer ce trouble, si propre à les faire rentrer en eux-mêmes, qu'en suscitant un homme qui avait toutes les qualités que ces sortes de gens pouvaient désirer pour rabattre leur présomption et les forcer au moins d'entrer dans de justes défiances de leurs prétendues lumières ; une grandeur d'esprit tout à fait extraordinaire dans les sciences les plus abstraites ; une application à la seule philosophie qui ne leur est point suspecte ; une profession ouverte de se dépouiller de tous les préjugés communs, ce qui est fort à leur goût ; et qui par là même a trouvé moyen de combattre les plus incrédules, pourvu qu'ils

répète avec quelques variantes dans la 9e partie des *Difficultés proposées à M. Steyaert*. (94e Difficulté, exemple 14.)

veuillent seulement ouvrir les yeux à la lumière qu'on leur présente, qu'il n'y a rien de plus contraire à la raison que de vouloir que la dissolution du corps, qui n'est autre chose que le dérangement de quelques parties de la matière qui le compose, soit l'extinction de notre âme. Et comment a-t-il trouvé cela ? En établissant par des principes clairs et uniquement fondés sur les notions naturelles dont tout homme de bon sens doit convenir, que l'âme et le corps, c'est-à-dire, ce qui pense et ce qui est étendu, sont deux substances totalement distinctes ; de sorte qu'on ne saurait concevoir, ni que l'étendue soit une modification de la substance qui pense, ni que la pensée soit une modification de la substance étendue. Cela seul étant bien prouvé (comme il l'est dans les *Méditations* de M. Descartes), il n'y a point de libertin qui ait l'esprit juste, qui puisse demeurer persuadé que nos âmes meurent avec nos corps. »

Arnauld ne supporte guère mieux qu'on accuse la philosophie de Descartes de se composer de quelques vraisemblances mêlées à un grand nombre d'erreurs, de joindre de mauvaises conséquences à de bons principes, de ne rencontrer la vérité que par hasard, et d'être plus féconde en discours qu'en doctrine. « Pour se faire une idée vraie de la philosophie de Descartes, on n'a qu'à prendre le contrepied de tout cela, jamais philosophie n'a raisonné plus nettement, ni plus juste, n'a plus évité les grands discours, n'a dit plus de choses en moins de paroles, ne s'est moins contenté de vraisemblances et de conjectures incertaines, et n'a eu plus de soins de bâtir sur le roc et non sur le sable, et de ne rien établir que sur des principes certains. » Jamais le génie et les mérites de Descartes n'avaient été plus haut et plus justement appréciés, jamais la philosophie n'avait été plus fortement défendue contre les attaques des théologiens. Cette excellente réfutation du doyen de Vitré nous montre en

quelle estime Arnauld tenait Descartes et sa philosophie, et combien son cartésianisme, si ferme et si sage, était également éloigné de toute faiblesse et de tout excès. Nous avons vu le disciple et le défenseur de Descartes, voyons maintenant l'adversaire de Malebranche.

C'est dans la dernière partie de sa vie et lorsqu'il était caché en Belgique qu'Arnauld a commencé sa longue polémique contre la philosophie de Malebranche. Pendant sept ou huit années, ils avaient été liés ensemble à Paris, et, dans plusieurs de ses ouvrages, Arnauld cite avec éloge la *Recherche de la vérité*. Comment tout d'abord n'y vit-il pas les sentiments bizarres et les erreurs qu'il y releva plus tard avec tant de vivacité? « Lorsque la *Recherche de la vérité* parut, dit l'auteur de sa vie, M. Arnauld lut cet ouvrage, estima l'auteur et se lia avec lui. Le P. Malebranche ne lui sembla qu'un cartésien distingué, digne de la réputation que la *Recherche* lui fit, mais il ne s'occupa point des systèmes particuliers à l'auteur et qui auraient demandé une attention que d'autres occupations ne lui permettaient pas d'y donner. » De là plus tard des récriminations de Malebranche contre Arnauld : Comment se fait-il que, pendant ce temps de leur intimité, Arnauld ne lui ait rien touché de toutes ces prétendues énormités qu'aujourd'hui il y découvre? A quoi Arnauld réplique : Comment se fait-il que Malebranche, pendant le même temps, ne l'ait pas charitablement averti de ces hérésies dont aujourd'hui il l'accuse? Les nouvelles idées de Malebranche sur la grâce furent l'origine de cette controverse. Avant de les publier, Malebranche avait voulu en conférer avec Arnauld. Il se séparèrent sans avoir pu s'entendre, Malebranche promettant de mettre ses idées par écrit, et de les soumettre à Arnauld avant l'impression. En effet, en 1680, Arnauld, réfugié en Belgique, reçut de Malebranche un écrit sur la Grâce qu'il était

prié de sérieusement examiner. Occupé à d'autres travaux, Arnauld ajourna cet examen sérieux qui lui était demandé, et Malebranche, impatient d'un trop long délai, se décida à passer outre sans son approbation. Pendant un voyage en Hollande, Arnauld apprend qu'Elzevier imprime un ouvrage de Malebranche sur la grâce. Il prend rapidement connaissance du manuscrit, écrit aussitôt à un ami de Malebranche pour le prier d'obtenir qu'il suspende l'impression, l'avertissant qu'il se croirait en conscience obligé d'écrire contre lui. Malebranche, nullement intimidé de cette menace, s'y refuse, et trouve étrange que des sentiments qui lui paraissaient et à tous ceux qui les avaient bien conçus, avantageux à l'Église et propres à concilier toutes les difficultés contre la sagesse et la bonté de Dieu, fussent ainsi condamnés après une lecture faite à la hâte, de l'aveu d'Arnauld, tandis qu'on attendait de lui et qu'il avait promis un examen sérieux. Etait-il juste qu'il exigeât que ceux qui avaient jugé dans les formes se rendissent à son jugement superficiel et précipité? Dans tout le cours de cette longue polémique, ces diverses circonstances de la querelle sans cesse sont rappelées et diversement commentées et envenimées par chacun des deux adversaires.

Nous allons contempler aux prises l'un avec l'autre ces deux illustres adversaires, les deux premiers philosophes du temps, d'après Bayle, qui suit la querelle et juge des coups dans ses *Nouvelles de la République des lettres*. D'une part Malebranche métaphysicien, original, écrivain éloquent, déjà célèbre par la *Recherche de la vérité*, de l'autre, Arnauld, aguerri par tant de disputes, habile dialecticien, célèbre par quarante ans de controverses et de combats, chef d'un grand parti. Arnauld place la réputation de l'auteur parmi les préjugés en faveur de la nouvelle philosophie des idées qu'il faut combattre, et Malebranche se plaint d'avoir sur les bras

deux puissants adversaires, Arnauld et sa renommée, la terreur des pauvres auteurs. Avec moins de dialectique, Malebranche n'apporte pas moins de dureté, de véhémence, d'ironie dans la discussion, et fait preuve de plus d'élégance, de finesse et d'imagination. « Le vol sublime de cet esprit, dit Bayle, vers les matières les plus abstraites ne l'empêche pas de toucher finement et agréablement M. Arnauld. L'auteur a des manières inimitables sur ce sujet, et qui charment ceux qui n'ont du goût que pour les jolies choses. » Arnauld a une dialectique plus sévère, mais il abuse des formes extérieures de l'École, il multiplie les démonstrations, les syllogismes en règle, avec les axiômes, les demandes, les lemmes, les majeures et les mineures. Il divise, il compte les arguments, les preuves, les réflexions, les exemples. Chez l'un et chez l'autre les redites et les longueurs abondent. De part et d'autre le ton et la convenance de la polémique laissent beaucoup à désirer. « Est-ce que deux chrétiens et deux prêtres, dit Arnauld, ne pourront de nos jours donner l'exemple d'une dispute tranquille, où on ne pense qu'à éclaircir les choses de bonne foi, et à éviter les contestations inutiles qui les pourraient embrouiller, où on ne recherche point d'autre victoire que celle de la vérité, ni d'autre gloire que celle de Dieu? » On est obligé d'avouer que ni Malebranche, ni Arnauld n'ont donné cet exemple. Dans l'aigreur croissante de la discussion, le mot d'ami qu'ils échangeaient d'abord, avec plus ou moins de sincérité, a bientôt disparu. Quoiqu'en commençant Arnauld s'efforce de garder les convenances, il y a déjà quelque chose de dur et d'ironique dans le livre des *Vraies et des fausses idées*. Il semble à Jurieu, non sans quelque raison, qu'on ne saurait s'empêcher de croire qu'un ami soit plus maltraité par son ami. Tout d'abord Malebranche s'en irrite et ne garde plus ni ménagement, ni mesure. Arnauld renchérit encore sur l'aigreur et les emporte-

ments de Malebranche, et la querelle se continue jusqu'à la fin presque sur le même ton. Plusieurs des amis d'Arnauld, et surtout Nicole, blâmèrent vivement, mais en vain, les duretés de sa polémique contre Malebranche (1). A la discussion des plus hautes questions de la métaphysique sans cesse se mêlent déplorablement les personnalités et les injures. Réciproquement on s'accuse d'absurdité, de mauvaise foi, de folie, d'hérésie, d'impiété ; de part et d'autre on s'avertit qu'on est un objet de scandale, qu'on soulève l'indignation des honnêtes gens. Accusé de répandre, par ses artifices, le poison de l'impiété, de mettre l'étendue formelle en Dieu, de ruiner la providence, Malebranche se venge aux dépens de l'hérésie de Jansénius que sans cesse il jette à la face d'Arnauld. Arnauld n'a pas pu ou n'a pas voulu le comprendre, il se prend à des fantômes qu'il a créés lui-même ; ce n'est pas le vrai P. Malebranche, c'est un P. Malebranche imaginaire qu'il a combattu, voilà la plainte qu'il fait entendre presque à chaque page. Aux accusations et aux invectives se mêlent les railleries ; Arnauld les prodigue sur les méditatifs, sur le maître intérieur, sur la consultation de la vaste et magnifique idée d'être. Mais ce qu'il y a de plus triste et de plus pénible dans le ton de cette polémique, c'est un mélange qui

(1) Voir une lettre d'Arnauld à Nicole et la réponse de Nicole sur ce sujet. Lettre 472, mai 1684. « Pour les prétendues duretés, répond Arnauld, j'ai deux grâces à demander à nos amis, l'une qu'ils ne me tourmentent plus sur cela, car il n'en sera pas autre chose. Je crois en conscience devoir en user comme je fais envers un homme que je crois plus dangereux que MM. Mallet et Desmaret... La prétendue modération de ma polémique ne ferait que le rendre plus insolent. Il a besoin qu'on l'humilie et qu'on fasse voir combien il a l'esprit faux, c'est une correction fraternelle qu'on lui doit.... La seconde grâce que je demande à mes amis est que, s'ils ne peuvent pas approuver ma manière d'écrire, qu'ils aient au moins la bonté de s'en taire et de ne pas prévenir contre moi le jugement du public. »

paraît peu sincère des formes et des préceptes de la charité chrétienne avec tant d'amertume et de violence. Voilà pour l'extérieur de la querelle, entrons maintenant dans le fond.

Elle a deux phases principales : dans la première ce sont les idées, dans la seconde la Providence et la Grâce qui sont le principal objet de la discussion. On peut s'étonner, avec Malebranche, qu'au lieu d'aller droit au *Traité de la Nature et de la Grâce*, principe et objet de la querelle, Arnauld ait jugé à propos de commencer l'attaque par les idées, sans toutefois lui prêter le dessein perfide de surprendre le public, et de faire passer son adversaire pour un visionnaire dans une matière abstraite et à la portée d'un petit nombre, afin de mieux discréditer ensuite ses idées sur la Grâce. Malebranche, en tête de la seconde édition de son Traité, dit, il est vrai que, pour bien le comprendre, il faut d'abord avoir compris ce qu'il a dit de la nature des idées; mais il n'a en vue que quelques principes accessoires, et non ce qu'il y a d'essentiel dans sa doctrine de la Grâce. Voilà sur quoi Arnauld se fonde pour justifier ce changement inattendu dans le sujet de la polémique : « Il m'a semblé que je ne pouvais mieux faire que de commencer par là à lui montrer qu'il a plus de sujet qu'il ne pense de se défier de certaines spéculations, afin de le disposer par cette expérience sensible à chercher plutôt l'intelligence des mystères de la Grâce dans les lumières des saints que dans ses propres pensées. »

Le livre *Des vraies et fausses idées* est donc la première pièce de ce grand procès philosophique (1). Les idées distin-

(1) Voici la liste complète et par ordre chronologique des écrits qu'Arnauld et Malebranche publièrent l'un contre l'autre : *Des vraies et des fausses idées*, par Arnauld (Cologne, 1683, in-12). — *Réponse de Malebranche au livre*

guées des perceptions et considérées comme leur objet, voilà les fausses idées auxquelles Arnauld fait la guerre ; les per-

des vraies et des fausses idées (300 pages in-12). — *Défense d'Arnauld contre la Réponse de Malebranche* (plus longue que le livre des idées, Cologne, 1684).— *Trois lettres contre la Défense d'Arnauld.* Ces trois lettres forment un volume ; la première est sur l'étendue intelligible, la deuxième sur le reproche de dogmatiser touchant la matière de la Grâce, la troisième sur la justification de certains faits avancés dans la *Réponse au livre des idées.* — *Dissertation d'Arnauld sur les miracles de l'ancienne loi, en réponse à un éclaircissement du* Traité de la Nature et de la Grâce (70 p. in-4°). Elle a été imprimée, en 1685, après le 1er volume des *Réflexions théologiques et philosophiques,* mais elle avait été auparavant communiquée manuscrite à Malebranche.—*Réponse de Malebranche à la Dissertation d'Arnauld* (250 pages in-12).— *Réflexions théologiques et philosophiques d'Arnauld.* Le premier livre a paru en 1685, le deuxième et le troisième en 1686. — *Neuf Lettres d'Arnauld à Malebranche,* qui furent écrites entre la publication du premier et des deux derniers livres des *Réflexious.* Les quatre premières sont une réplique à la Réponse de Malebranche contre la *Dissertation,* les trois suivantes sont une défense contre l'accusation de promulguer des dogmes nouveaux, les deux derniers traitent de l'étendue intelligible. — *Trois Lettres de Malebranche en réponse au premier livre des* Réflexions (la première est de 130 pages in-12). — *Deux lettres de Malebranche en réponse au 3e livre des* Réflexions. Elles ont exclusivement pour objet la matière de la grâce (200 p. in-12.) — *Quatre lettres de Malebranche* en réponse aux neuf d'Arnauld (246 pages in-12).—*Avis d'Arnauld à l'auteur de la* République ces Lettres *sur ce qu'il a dit en faveur de Malebranche sur les plaisirs des sens.* — Cet avis de quelques pages est suivi de *Dissertation sur le prétendu bonheur des sens,* pour servir de réplique à la réponse qu'a faite M. Bayle pour justifier ce qu'il a dit sur ce sujet dans ses nouvelles de la *République des lettres,* août 1685, en faveur de Malebranche contre Arnauld (Cologne, 1687). — La polémique directe entre Arnauld et Malebranche, interrompue depuis la fin de 1685, recommence en 1694 par quatre lettres d'Arnauld, où il revient sur la question des idées et des plaisirs, à l'occasion de la discussion sur le même sujet entre Régis et Malebranche. Aux deux premières de ces deux lettres, Malebranche répond par deux autres de juillet 1694. Aux deux dernières, il ne répondit que cinq ans plus tard et après la mort d'Arnauld, s'excusant sur ce qu'il ne les a pas connues plus tôt.—Enfin il a

ceptions directement et par elles-mêmes représentatives des objets voilà les vraies idées qu'il leur oppose. Dans cette discussion, Arnauld rappelle souvent avec raison Malebranche aux principes et à la méthode de leur maître commun. Tout ce qui est de Descartes dans Malebranche, il le juge excellent, et mauvais tout ce qui s'en éloigne. » J'ai remarqué depuis longtemps que quand vous êtes uniquement appliqué à enseigner et à confirmer les opinions de M. Descartes, vous faisiez merveille, mais qu'il n'en est pas de même quand vous vous en écartez (1). »

aussi publié contre Arnauld, après sa mort, un écrit *contre la prévention* (180 pp. in-12).—Tous ces écrits d'Arnauld se trouvent dans les tomes 38, 39 et 40 de ses Œuvres, et tous ceux de Malebranche se trouvent dans le *Recueil de toutes ses réponses à Arnauld*, 4 vol. in-12. Paris, 1709.

(1) 3e Lettre à propos de Régis.

CHAPITRE VII.

Malebranche accusé de mettre en Dieu le particulier et le contingent.— Variations et contradictions signalées dans sa doctrine. — Accusation de mettre en Dieu une vraie étendue. — Indignation de Malebranche. — Railleries d'Arnauld contre les figures et les corps au sein de son étendue intelligible.—Clarté de l'idée de l'âme défendue contre Malebranche.— Théorie d'Arnauld sur la connaissance. — Comment nos modalités finies nous représentent le général et l'infini. — Comment l'esprit aperçoit les objets présents ou absents.—L'activité de l'âme, origine des idées.— Double contradiction en sens contraire d'Arnauld et de Malebranche au sujet de l'activité et de la liberté dans l'ordre de la nature et dans l'ordre de la grâce. — Conjectures d'Arnauld sur les idées qui viennent de Dieu.—Polémique spéciale d'Arnauld contre le sentiment que nous voyons la vérité en Dieu.—*Dissertatio bipartita*, *Règles du bon sens* —Tendance empirique d'Arnauld en morale comme en métaphysique.— Critique des causes occasionnelles et de leurs prétendus avantages religieux et moraux.—*Réflexions théologiques et philosophiques*.—Réfutation de la providence générale de Malebranche. — Critique de l'ambiguité des termes et de la subordination des desseins de Dieu à la simplicité des voies. —Distinction des voies par lesquelles Dieu exécute ses volontés et des causes qui les déterminent.—Reproche de placer la variété des évènements humains dans la dépendance de notre volonté et non plus dans celle de Dieu. — Opposition aux Écritures et à l'Église. — Critique de l'optimisme de Malebranche. — Critique du système sur la Grâce. — Querelle incidente au sujet des plaisirs des sens et du bonheur. — Intervention d'Arnauld dans la polémique entre Malebranche et Régis. — Pamphlets de Malebranche contre Arnauld après sa mort. — Jugement général.

Arnauld rejette la vision en Dieu tout entière, sans distinction du vrai et du faux, de la vision de l'infini et

de celle des corps. Mais naturellement sa critique s'exerce de préférence sur les côtés les plus vicieux et les plus bizarres de la doctrine de Malebranche. Il s'attache à l'exposition du troisième livre de la *Recherche de la vérité*, et semble ne tenir compte des modifications considérables que déjà Malebranche y avait apportées dans les éclaircissements et les conversations chrétiennes, que pour lui reprocher des variations et des contradictions de toute sorte, qu'il donne comme une preuve nouvelle du peu de solidité de sa doctrine.

Il est impitoyable pour les petits êtres représentatifs, il déploie contre eux le plus formidable appareil de logique, il les écrase à coup de massue. Le prétendu principe, emprunté à la philosophie commune, que l'âme ne peut connaître que ce qui lui est intimément uni, voilà, selon Arnauld, ce qui a conduit Malebranche à dire des choses si peu raisonnables. De là, en effet, l'impossibilité d'apercevoir par elles-mêmes les choses matérielles qui ne peuvent être intimément unies à notre âme, de là, la nécessité d'êtres représentatifs qui les lui représentent ; or, où mieux loger ces êtres représentatifs qu'en Dieu, en qui notre âme les voit, étant unie avec lui ? Malebranche qui a tant déclamé contre les préjugés ne s'est pas aperçu que lui-même subissait l'influence d'un des plus grossiers qui est d'assimiler la vue matérielle à la vue de l'esprit. Les hommes, encore enfants, ont remarqué que la vue matérielle avait pour condition la présence de l'objet ou de son image, et, trompés par la plus grossière analogie, les philosophes ont supposé que l'esprit, comme l'œil, ne pouvait voir qu'à la condition d'images les objets qui ne sont pas présents. Telle est la raison pour laquelle, à défaut de vrai soleil, Malebranche imagine un être représentatif du soleil, un soleil intelligible que seul nous percevons parce que seul il est intimément uni à notre esprit. Arnauld se raille fort de ce prétendu principe de la présence locale sur

lequel Malebranche lui semble fonder tout son système. Quoiqu'il le mette lui-même en un singulier oubli, quand il dit que nous ne connaissons pas plus notre propre corps que les corps étrangers. Donc Dieu eût-il permis à notre âme de sortir de notre corps pour aller se mettre en contact avec le vrai soleil, c'est fort inutilement qu'elle aurait fait un si grand voyage et en fût-elle aussi rapprochée que de son propre corps, elle ne verra jamais qu'un soleil intelligible et non le vrai soleil. La philosophie des idées est donc condamnée à ne voir jamais aucun corps ni proche ni éloigné. Sans doute l'objet perçu doit être présent à l'esprit, mais seulement en tant qu'aperçu et conçu par lui. Arnauld accuse donc Malebranche d'avoir confondu la présence locale avec la présence objective, la seule requise pour la perception d'un objet.

Ainsi, contrairement à toutes les règles, Malebranche s'appuie sur un principe vague, non démontré qui suppose ce qui est en question, qui multiplie les êtres sans nécessité. A quoi bon ces entités philosophiques dont on peut facilement montrer qu'on n'a que faire? Dieu n'a pas voulu créer l'âme au milieu des corps sans lui donner la faculté de les connaître, quoi donc de plus simple que de la rendre capable de les connaître, et ici Arnauld retourne avec avantage contre Malebranche le grand principe de la simplicité des voies. Opposera-t-on que les corps sont trop grossiers pour en faire les objets directs de la connaissance ; mais il s'agit de les faire connus et non pas connaissants ; où a-t-on pris que ce qui est connu doive égaler en dignité ce qui connaît? Placer en Dieu ces êtres représentatifs, c'est mettre en lui tout ce qu'il connaît, non pas seulement idéalement, mais formellement, c'est attribuer à son essence infinie le particulier, le figuré, le mobile? Ne faudra-t-il donc pas y

mettre aussi des puces, des moucherons puisque d'après le système c'est en lui que nous les voyons?

Enfin les êtres représentatifs n'expliquent pas ce qu'il s'agit précisément d'expliquer, à savoir, comment nous voyons les corps. Le dessein de Malebranche est de nous expliquer comment nous voyons les corps, et il explique comment nous ne les voyons pas, semblable à celui qui, après avoir annoncé qu'il va montrer l'accord de la providence et de la liberté, nierait la liberté. Les êtres représentatifs sont donc des chimères, et en conséquence Arnauld estime fort inutile de discuter touchant les différentes voies par lesquelles ils peuvent arriver à notre esprit. Il faut compléter cette généalogie de l'erreur de Malebranche qui n'a pas seulement pour principe la nécessité de l'union intime et locale de l'objet perçu avec l'esprit, mais aussi l'axiôme prétendu de la passiveté absolue des créatures, et de l'impossibilité de toute influence et de toute action réciproque de l'âme et du corps.

Cette bizarre hypothèse des petits êtres représentatifs est, en effet, dans la *Recherche de la vérité*, et il faut reconnaître à Arnauld le droit de la traiter avec un peu de dureté et d'ironie.

Malebranche, comme il a été expliqué, a modifié profondément cette première forme de la vision en Dieu, remplaçant par l'étendue intelligible infinie les êtres représentatifs. A ce propos Arnauld ne lui épargne pas les reproches répétés de variations et de contradictions. Mais il ne veut pas convenir qu'il a changé et il prétend le prouver par des raisons fort peu convaincantes. Il ne s'était d'abord, dit-il, proposé que de démontrer qu'on voit toutes choses en Dieu, et non d'expliquer la manière dont on les voit (1). S'il a dit que nous

(1) *Réponse au livre des idées*, chap. 15.

voyons en Dieu même les choses corruptibles, il a ajouté que c'est sans mettre en Dieu aucune imperfection, et qu'il suffit que Dieu nous fasse voir ce qu'il y a en lui qui se rapporte à ces choses. N'a-t-il pas toujours distingué l'idée du sentiment? Que s'il ne s'est pas servi du mot d'étendue intelligible, c'est par l'appréhension de blesser la délicatesse de certains esprits (1). « J'ai parlé d'une autre manière, mais on doit juger que ce n'était que pour rendre quelques-unes de mes preuves plus convaincantes et plus sensibles, et l'on ne doit pas juger par les choses que je viens de dire que ces preuves ne subsistent plus. Je dirais ici les raisons des différentes façons dont je me suis expliqué, si cela était nécessaire (2). » Quoi qu'il en soit, on se rappelle qu'après avoir voulu nous faire voir tous les corps en Dieu par autant d'idées particulières qui nous les représentent, Malebranche veut nous les faire voir tous dans une seule et même idée, celle de l'étendue intelligible.

Mais Arnauld ne traite pas mieux l'étendue intelligible que les êtres représentatifs. Tout à l'heure il reprenait Malebranche de paraître mettre en Dieu formellement les choses particulières, il le reprend maintenant de ne plus vouloir les y placer, même objectivement, et c'est lui qui prend la défense des idées en Dieu, mais dans un sens autre que celui de Malebranche. A chaque chose de ce monde doit nécessairement correspondre en Dieu une idée qui la représente, non pas à nous, mais à Dieu. Le monde intelligible n'est que le monde matériel, en tant qu'il est connu de Dieu, donc entre l'un et l'autre il doit y avoir une parfaite correspondance. Un crapaud n'est pas formellement en Dieu,

(1) 1re Lettre contre la *Défense*.

(2) *Éclairciss. sur les idées*.

sans doute, mais il y est objectivement. Tout de même qu'il ne s'en suit pas qu'une pierre soit formellement dans mon esprit parce que je connais cette pierre. Il n'y a donc pas seulement en Dieu l'idée de l'étendue, mais aussi de toutes les choses particulières sans exception, quoiqu'il n'y ait en lui ni ces choses, ni l'étendue elle-même. Mais la plus grave accusation contre Malebranche est de mettre en Dieu non seulement l'idée de l'étendue, mais l'étendue formelle, une vraie étendue, avec des parties d'inégale grandeur. Arnauld l'insinue dans le *Livre des idées*, mais il l'affirme dans la *Défense*. Il s'appuie sur l'identité de corps et d'étendue dans la doctrine de Malebranche, sur les parties qu'il distingue dans cette étendue, et sur une note marginale de la *Réponse* de Malebranche, qui joue un grand rôle dans toute cette discussion. Voici cette fameuse note où Arnauld accuse Malebranche d'avoir fourré son sentiment impie, ce sont ses expressions, afin de surprendre les lecteurs : « C'est une propriété de l'infini incompréhensible à l'esprit humain d'être en même temps un et toutes choses, composé, pour ainsi dire, d'une infinité de perfections, et tellement simple que chaque perfection qu'il possède renferme toutes les autres, sans aucune distinction réelle. Car, comme chaque perfection est infinie, elle fait tout l'être divin. Mais l'âme, par exemple, étant un être borné et particulier, elle serait composée de deux substances différentes, esprit et corps (1). » Arnauld prétend que Malebranche veut faire entendre qu'à la différence de l'âme, Dieu peut être étendu sans être matériel, et que l'étendue dont il s'agit est la même au regard de Dieu et au regard de l'âme. Ici Arnauld a tort dans la forme et dans le fond. Mais déjà

(1) Cette note marginale est une citation tirée de l'*Éclaircissement sur les idées*.

nous avons justifié Malebranche contre l'accusation de mettre l'étendue en Dieu formellement, en lui donnant raison de l'y mettre éminemment, et non pas seulement d'une façon idéale, comme le voudrait Arnauld. Malebranche repousse avec la plus éloquente indignation cette accusation *atroce*. Il prend à témoin de son innocence celui qui pénètre le fond des cœurs, qu'il n'est pas vrai que jamais il ait cru, ni qu'il ait eu le dessein de persuader aux hommes que Dieu fût répandu dans le monde à la manière des corps. « Anathème, s'écrie-t-il, à quiconque met en Dieu l'étendue formelle, je le prononce du fond de mon cœur (1)! » Arnauld semble lui-même avoir reconnu qu'il était allé un peu trop loin en cherchant plus tard à expliquer et à atténuer la dureté et l'injustice de cette accusation. Il veut bien croire, avoue-t-il un peu tardivement, que son serment est sincère et qu'il s'est seulement trompé en parlant d'une manière embarrassée de choses qu'il a mal comprises. Il prétend même, ce qui est peu conforme à l'apparence, qu'il n'a pas voulu l'accuser de faire Dieu étendu à la manière des corps, mais seulement montrer que c'était une suite de son opinion. Enfin, il assure que l'étendue qu'il lui reproche de mettre en Dieu n'est pas l'étendue matérielle, mais une étendue semblable à l'étendue immobile et sans figure des Gassendistes. Arnauld qui n'a pas toujours fait cette distinction, ne prend pas garde ici qu'il ne peut y avoir aucun rapport entre l'espace de Gassendi, simple récipient des corps, et l'étendue intelligible de Malebranche, qui en est le principe et la source.

Mais si dans cette accusation il se laisse entraîner au-delà des bornes de la vérité et de la justice, avec combien de raison il attaque et raille impitoyablement Malebranche sur la

(1) Lettre du 7 juillet 1694.

façon dont il prétend nous faire voir dans son étendue intelligible, toutes les figures intelligibles et sensibles. Comment, sur ce fond uniforme, taillerons-nous les figures dont nous avons besoin? Afin de borner l'étendue intelligible comme il faudrait qu'elle le fût, pour être la figure que je veux, ne faut-il pas que déjà je connaisse cette figure? Arnauld le rend sensible par le piquant apologue d'un sculpteur qui, pour satisfaire un ami curieux de contempler les traits de saint Augustin, lui apporte un simple bloc de marbre, l'assurant qu'il n'y a qu'à ôter tout le superflu pour y découvrir la figure qu'il cherche.

L'Ecriture a dit que le monde est visible et que Dieu est invisible, mais, d'après Malebranche, c'est le contraire, nous ne voyons que Dieu seul et jamais nous ne verrons le monde réel. Ce n'est pas un vrai soleil, un vrai homme, ce n'est pas réellement notre propre corps que nous voyons, mais un soleil, un homme, un corps intelligibles. Contre une telle conséquence, tout le bon sens d'Arnauld se révolte, et il s'en raille spirituellement dans un dialogue qu'il imagine au commencement de la *Défense*, entre un docteur et un jeune abbé, grand partisan de Malebranche. « Cela me donne, dit le docteur, une plaisante pensée; je me représente l'effroyable armée des Turcs devant Vienne, et une autre fort nombreuse de chrétiens qui la vient attaquer. Nous autres grossiers nous aurions cru que les chrétiens apercevaient les Turcs, et les Turcs les chrétiens. Mais M. l'abbé nous fait bien voir que c'est en juger comme le peuple, qui n'a pas soin de rentrer en soi-même pour écouter le maître intérieur. Il nous apprend que les chrétiens n'apercevaient qu'un nombre prodigieux de Turcs intelligibles, couverts de turbans et de vestes intelligibles, c'est-à-dire un nombre inombrable de parties quelconques de l'étendue intelligible, qui est l'immensité de l'être divin, taillées et formées en Turcs, en vestes, en turbans, en che-

vaux, en tentes, auxquelles l'âme de chacun des spectateurs appliquait les couleurs convenables, qu'elle avait reçues de Dieu à l'occasion des Turcs invisibles, des turbans invisibles, etc., qui étaient devant ses yeux. »

Dans la question de la connaissance de l'âme, Arnauld se montre le vrai disciple de Descartes contre un disciple infidèle. Si nous voyons toutes choses en Dieu, pourquoi pas notre âme? Pourquoi, de toutes les créatures, excepter notre pauvre âme, qui, quoique créée à l'image de Dieu, n'a point le privilége de se voir elle-même en se voyant Dieu. En méconnaissant la clarté de la connaissance de l'âme, Arnauld accuse Malebranche de ruiner toute sa philosophie. Avec Descartes il soutient que la nature de l'esprit qui connaît tout le reste, nous est plus connue que celle de tout autre chose. Selon qu'il s'agit de la clarté de l'âme ou de l'étendue, il reproche à Malebranche d'avoir deux poids et deux mesures, de faire idée claire, au regard de l'âme, synonyme d'idée adéquate, mais non au regard de l'étendue. Pour qu'une idée soit claire, il n'est pas nécessaire qu'elle renferme tout ce qui convient à son objet, mais seulement ce qui lui est essentiel, or, telle est l'idée de l'âme. » Que s'ensuit-il de tout cela, conclut Arnauld dans la *Défense*, sinon que ce palais d'idées, qu'on s'imagine avoir élevé à la gloire de Dieu, est un édifice d'erreurs qui le déshonore, puisqu'il a pour fondement cette pensée chimérique que les ouvrages de Dieu ne peuvent être l'objet de nos connaissances, et pour son comble et sa perfection, cette impiété, voilée d'une fausse apparence de piété, qu'il y a en Dieu une vraie et formelle étendue, qui ne pourrait être en notre âme sans qu'elle fût corporelle. »

A la doctrine de Malebranche sur les idées, Arnauld en oppose une autre. Entre l'esprit qui connaît et l'objet qui est connu, il rejette tout intermédiaire, soit l'espèce impresse de l'École, soit l'idée distinguée de la perception de Malebran-

che et il explique par la seule perception la connaissance des objets. Malebranche distingue la perception pure modification de l'âme et l'idée qui est son objet. Pour Arnauld, idée et perception sont une seule et même chose où l'on peut distinguer deux rapports, l'un à l'âme qu'elle modifie, l'autre à la chose aperçue, en tant qu'elle est objectivement dans l'âme. Le mot de perception marque plus directement le premier rapport et celui d'idée le second, mais ce ne sont que deux rapports enfermés dans une même modification et non deux entités différentes. En même temps qu'elles sont des modifications de notre esprit, les idées ou perceptions sont représentatives des choses, en ce sens que les choses que nous concevons sont objectivement dans notre pensée. La pensée d'un carré est une modification de notre âme, et cette modification est évidemment représentative, elle est ce par quoi le carré est objectivement présent dans notre esprit. Malebranche a tort d'imputer à Arnauld de vouloir dire par là que nous voyons les choses dans nos propres modalités. Ce n'est pas, selon Arnauld, le carré que j'aperçois, mais la perception que j'en ai, laquelle est une modification de notre âme. Mais comment nos modalités particulières et finies représenteront-elles le général et l'infini ? A cette objection de Malebranche, Arnauld répond que le général n'a d'existence que dans notre esprit, *universalia tantum in mente*, et que la modalité par laquelle nous voyons l'infini, n'a pas besoin d'être infinie par essence, mais seulement par représentation, *in repræsentando et non in essendo*. Malebranche lui-même n'est-il pas obligé d'admettre une perception finie de l'infini ?

Arnauld s'appuie sur l'autorité de Descartes. Il veut prouver que Descartes fait les idées synonymes des perceptions et qu'il prend aussi les idées pour les perceptions représentatives des choses, par plusieurs passages des *Méditations*.

Malebranche conteste l'autorité de Descartes en cette matière et discute sur le vrai sens des passages cités. Il reproche à Descartes, ce qui est vrai, à quelques égards, de n'avoir jamais traité à fond des idées. Cependant, comme on ne trouve rien dans Descartes qui ressemble à l'idée distinguée de la perception, ni aux êtres représentatifs, Arnauld, plus que Malebranche, est en droit de se prévaloir de son autorité. Comment donc l'esprit peut-il apercevoir les corps présents ou absents ? A cette question, Arnauld déclare ne pas connaître d'autre réponse que celle-ci : « C'est que ma nature étant de penser, je sens, par ma propre expérience, que les corps sont du nombre des choses auxquelles Dieu a voulu que je pusse penser, et que m'ayant créé et joint à un corps, il a été convenable qu'il m'ait donné la faculté de penser aux choses matérielles aussi bien qu'aux spirituelles. » « La nature de l'esprit, dit-il encore, étant d'apercevoir les choses, il est ridicule de demander pourquoi notre esprit aperçoit les objets. Autant vaut demander pourquoi la matière est divisible. Qui ne se contente pas de cela ne peut que s'égarer. » Dans sa guerre contre les idées représentatives, Reid rend justice à Arnauld en le signalant comme son devancier (1).

Sur l'origine des idées, et relativement à la question de savoir si elles viennent de Dieu ou de nous-mêmes, Arnauld est moins dogmatique et ne prétend pas combattre Malebranche d'une manière aussi convaincante. Il se contente de faire voir qu'on ne peut, par aucune bonne raison, prouver que Dieu n'a pas donné à notre âme la faculté de former des perceptions, et de produire la plupart des idées par son activité. Si l'âme est active au regard de la volonté, comme l'admet Malebranche, pourquoi pas au regard de nos perceptions ? Les facultés

(1) Reid, trad. de M. Jouffroy, 3e vol., p. 223.

de l'âme n'étant que le même être diversement considéré, si l'âme est active en une seule, elle devra être active absolument et par sa nature. Si la matière est incapable de se donner diverses figures, c'est parce qu'elle est incapable de se donner divers mouvements; on ne peut donc comparer l'âme avec elle. Mais n'est-ce pas accorder à l'âme le pouvoir de créer? Oui, si les idées étaient de petits êtres; mais il a été prouvé qu'elles ne sont que des manières d'être. Arnauld ne se laisse pas toucher par la grande dépendance à l'égard de Dieu où nous placerait cette nouvelle spiritualité, par la raison qu'aucune dépendance ne peut rien ajouter à la dépendance essentielle de la création continuée. Il ne se laisse pas émouvoir davantage par cette autre prétendue raison que nous serions notre propre lumière à nous-mêmes. Dieu, en effet, ne demeure-t-il pas l'unique cause efficiente, et n'est-ce pas à lui seul qu'il faut rapporter l'activité productrice de nos perceptions? Ainsi Arnauld s'efforce-t-il de relever contre Malebranche l'activité en métaphysique, de même que Malebranche s'efforce de la relever contre Arnauld, dans l'ordre de la grâce, nous donnant tous les deux le curieux spectacle d'une double contradiction. Arnauld a même écrit d'excellentes choses sur la liberté, tandis qu'il la ruine entièrement par son jansénisme, pour prouver contre Nicole que le pouvoir physique est inséparable du libre arbitre, et qu'une impuissance physique dans la volonté à l'égard de ses actes particuliers, est une aussi grande chimère qu'une montagne sans vallée (1).

(1) Voir dans le tome X des Œuvres les écrits sur le pouvoir physique et sur la liberté. Malebranche relève cette contradiction dans sa dernière lettre contre Arnauld : « Étrange préambule, disais-je, on se raille ouvertement d'un sentiment que saint Augustin a soutenu toute sa vie, de l'aveu de tous ceux qui ont lu ses ouvrages, et l'on prétend que c'est par respect pour ce

Quelle que soit la tendance d'Arnauld, à faire dériver, en opposition à Malebranche, toutes les idées de l'activité de l'âme, il n'ose cependant affirmer qu'aucune ne nous vienne de Dieu ; mais ne croyant pas avoir assez de lumière pour déterminer celles que nous en tenons nécessairement, il ne propose que comme vraisemblable le peu qu'il en dit. L'idée que l'âme a d'elle-même, qui est son essence, l'idée de l'infini, dont il admettra tout ce que dit Malebranche, pourvu qu'on l'entende au sens de perception, les perceptions des qualités sensibles, des objets fort simples, tels que l'étendue, la ligne droite, les premiers nombres, telle est la liste incohérente et arbitraire, empruntée en partie à celle de Descartes dans les *Méditations*, que propose Arnauld des idées qui nous viennent de Dieu. De même que Descartes, il n'assigne à ces idées aucun caractère commun ; il met l'idée du son et de la douleur à côté de celle de l'infini. Dans sa tendance à l'empirisme, il n'a pas saisi le côté vrai de l'idéalisme de Malebranche ; il n'a pas su démêler une part profonde de vérité dans la distinction du sentiment qui nous est propre, et de l'idée absolue, laquelle ne s'en sépare pas dans la perception des choses et a son siége dans l'entendement divin. Il n'a pas vu que le caractère commun des idées qui viennent de Dieu est l'absolu, et la contingence le caractère commun de celles qui viennent de nous ; que dans toute perception il y a, en effet, une idée, non pas une idée qui en soit l'objet, mais une idée qui est la lumière, sans laquelle la perception ne saisirait pas son objet.

Avec les idées absolues, Arnauld rejette la vue en Dieu des vérités éternelles et de l'ordre immuable, et toute la doctrine de la raison impersonnelle. En dehors même de sa po-

saint docteur qu'on a soutenu les sentiments sur la grâce qu'il n'eut jamais. »

lémique contre Malebranche, il a attaqué avec une singulière vivacité la doctrine augustinienne de la vue des vérités éternelles en Dieu, à l'occasion d'une thèse de Huygens, théologien de Louvain, *De veritate æterna, de sapientia et justitia æterna*. Dans cette thèse, Huygens, s'autorisant de saint Augustin, soutenait ces deux sentiments : 1° que nous voyons les vérités nécessaires dans la vérité incréée qui est Dieu ; 2° que lorsque nous voyons quelque vertu par elle-même, c'est la forme éternelle et primitive de cette vertu en Dieu que nous aimons ; d'où il tirait cette conséquence que les païens n'ont pas toujours nécessairement péché et qu'ils ont pu avoir de bons mouvements, parce qu'ayant aimé la justice ou quelque autre vertu, ils en ont aimé la forme éternelle qui est Dieu. Arnauld combat ces deux principes dans une dissertation latine, *Dissertatio bipartita*, où il quitte saint Augustin pour suivre saint Thomas. Nicole qui s'était servi de ces principes pour appuyer son système de la grâce générale, se trouvant embarrassé de répondre à la dissertation d'Arnauld, la fit passer à François Lami, leur ami commun, qui y répondit avec beaucoup de vivacité. Arnauld fit une réplique assez longue, sous le titre de *Règles du bons sens* (1). Chaque article a pour texte une de ces régles du bon sens, dont Arnauld veut montrer que Lami s'est écarté. Les *Règles du bon sens* ne sont qu'un développement de la *Dissertatio bipartita*, et se divisent de la même manière. Il importe de les faire connaître pour apprécier le véritable caractère de la philosophie d'Arnauld. Il y retourne et critique en tous les sens ce principe que nous voyons en Dieu toutes les vérités nécessaires, soit celles d'arithmétique et de géométrie, soit même celles de morale. Il ne nie pas que la vérité proprement dite ne soit

(1) Tome 40e des Œuvres complètes.

dans l'entendement divin ; mais il soutient qu'il y a aussi de la vérité dans l'entendement créé, et que nous la voyons seulement dans notre propre esprit. N'avons-nous donc pas en nous tout ce qu'il faut pour former les propositions nécessaires, idées, vertu de les lier, consentement à cette liaison, vertu d'inférer une proposition d'une autre? Mais si nous voyons tous deux, objecte Lami, que ce que vous dites est vrai, où le voyons-nous ? Je ne le vois pas en vous, ni vous en moi; c'est donc dans la vérité immuable, qui est au-dessus de nos esprits et qui est Dieu. Nous ne le voyons, en effet, répond Arnauld, ni vous en moi, ni moi en vous, mais chacun dans notre propre esprit. Mais de là, il suivrait qu'il n'y a que des vérités particulières et relatives et point de vérité absolue. Ainsi Arnauld va-t-il, sans le savoir, au pyrrhonisme, comme l'en accuse Malebranche. Il se moque de ce miroir divin où tous les géomètres voient la géométrie. Comment donc se fait-il que tous ceux qui s'y appliquent n'y voient pas la même chose? Cent fois il a vu des propositions géométriques sans avoir aucune pensée de la vérité incréée. Enfin, pourquoi excepte-t-on les vérités contingentes, pourquoi ne les voit-on pas dans la vérité éternelle, tout aussi bien que les vérités nécessaires, puisqu'elles y sont aussi? On verra donc en Dieu les plus basses vérités d'arithmétique, et on n'y verra pas les plus importantes vérités de la religion qui sont des vérités de fait !

Arnauld ne traite pas mieux la vue en Dieu des vérités immuables de la morale. Comme Gassendi et Locke, à leur universalité et à leur immutabilité, il oppose les lois, les coutumes barbares, l'ignorance des devoirs fondamentaux de la morale, qu'on rencontre chez tous les peuples de l'antiquité, et encore chez un grand nombre de peuples modernes où le christianisme n'a pas pénétré. Il prend ses exemples dans les récits des missionnaires, et particulièrement chez les Iroquois,

avant qu'ils eussent été évangélisés. Il rappelle la prostitution en honneur, l'anthropophagie, le meurtre des enfants, etc., et il s'écrie comme Locke : Où sont ces prétendues lois universelles de la morale, et quelle différence les sépare de ces lois humaines qui varient suivant les législateurs, les temps et les lieux ? « Il faut donc que notre ami reconnaisse qu'il n'y a rien de plus faux que ce qu'il a dit des lois naturelles en les opposant aux lois humaines ; que notre esprit voit et sent l'impossibilité de les changer, de les désavouer, de les condamner, puisque tant de peuples en ont changé les plus importantes en d'exécrables superstitions, et qu'une secte entière de philosophes les a toutes désavouées et condamnées, en soutenant que rien n'est juste ni injuste par sa nature, mais seulement par institution des hommes. »

Où donc, suivant Arnauld, puisons-nous l'idée de nos devoirs ? Ce n'est pas dans une nature immuable de la justice, mais dans l'enseignement chrétien avec le secours de la grâce. Les simples fidèles se conduisant par la lumière de la foi, font le bien et fuient le mal, non, parce qu'ils ont vu dans les raisons éternelles, dont ils n'ont jamais entendu parler, qu'il faut fuir le vice et embrasser la vertu ; mais parce qu'ils ont cru très-fermement, par le secours de la grâce, que Dieu nous a révélé dans sa parole ce qu'il faut que nous fassions pour lui plaire. Cependant, Arnauld ne va pas jusqu'au bout de cette doctrine, qui le mènerait à nier, avec Pascal, toute connaissance naturelle du bien et du mal. Il déclare donc n'avoir en vue que la voie ordinaire par laquelle les chrétiens connaissent ce qu'ils doivent faire, et tout en attaquant l'existence de vérités immuables de la morale, il conserve, par une évidente inconséquence, une loi naturelle et une justice naturelle, dont la seule raison peut nous instruire. Mais si cette loi naturelle n'est ni universelle ni immuable, comment la distinguer des lois humaines ? Si elle ne vient ni de l'expérience ni de la

révélation, d'où vient-elle, puisque l'idée de justice ne se rencontre pas parmi les idées qu'Arnauld suppose pouvoir venir de Dieu? Ainsi la tendance empirique d'Arnauld se prononce de plus en plus, en opposition avec l'idéalisme de Malebranche, non seulement dans la métaphysique, mais encore dans la morale.

De la question des idées, passons maintenant avec Arnauld à celle des causes occasionnelles. Il en fait plus spécialement la critique dans la *Dissertation sur les miracles* et dans les *Réflexions théologiques et philosophiques*. On se rappelle le singulier système imaginé par Malebranche pour prouver que les fréquents miracles de l'Ancien Testament ne supposent pas de volontés particulières en Dieu, grâce aux causes occasionnelles qu'il a établies dans les désirs des anges. Non seulement Arnauld tourne en dérision ce système théologique, mais en même temps il critique avec beaucoup de force le système des causes occasionnelles en lui-même et dans les prétendus avantages religieux et moraux qu'y croit découvrir Malebranche. Attaquant le principe même des causes occasionnelles, il soutient contre Malebranche l'activité des causes secondes. Non seulement il croit que l'âme peut se modifier elle-même, mais il ne juge pas impossible qu'elle ait la vertu d'agir sur le corps. « Il n'est peut-être pas aussi certain que l'auteur se l'imagine, que Dieu n'ait pas donné à notre âme une vertu réelle de déterminer le cours des esprits vers les muscles des parties de notre corps que nous voulons remuer. M. Descartes l'a cru et il ne paraît pas si facile de démontrer le contraire. » Il s'attache à détruire les prétendus avantages religieux et moraux, que sans cesse fait valoir Malebranche, en faveur de ses causes occasionnelles. Il démontre que, loin de diminuer, elles multiplient les volontés particulières en Dieu. N'est-ce pas Dieu qui devra produire l'occasion elle-même tout comme l'effet qui la suit, les créatures

étant dépourvues de toute efficace ? Quoique prétende Malebranche, les causes occasionnelles ne préservent nullement l'homme du danger d'aimer, de craindre, d'adorer autre chose que Dieu. N'auront-ils pas autant de raison d'aimer et de craindre les causes occasionnelles qui déterminent contre eux ou en leur faveur l'efficace de la seule vraie cause, que des causes secondes directement efficaces par elles-mêmes ? N'est-il pas même à craindre qu'ils aiment mieux la cause occasionnelle que la volonté générale indifférente de Dieu qu'elle aura déterminée en tel ou tel sens (1) ?

Enfin, Arnauld arrive à la question de la providence et de la grâce dans les *Réflexions théologiques et philosophiques*, ainsi intitulées pour signifier qu'il veut combattre à la fois le théologien et le philosophe, double rôle que Malebranche mêle sans cesse l'un à l'autre. D'après les propres maximes de son adversaire, il appliquera la règle de l'autorité au théologien et celle de l'évidence au philosophe. Les *Réflexions théologiques et philosophiques* se composent de trois livres : dans le premier, Arnauld se propose de prouver que Dieu n'agit pas, comme le veut Malebranche, dans l'ordre de la nature ; dans le second, qu'y agirait-il de cette façon, il n'en résulterait pas qu'il dût agir de même dans l'ordre de la grâce ; dans le troisième, il réfute ce qu'a avancé Malebranche sur Jésus-Christ considéré comme cause occasionnelle de la distribution de la grâce. La philosophie domine dans le premier livre et la théologie dans les deux derniers. Arnauld traite d'abord de la conduite de Dieu dans l'ordre de la nature, fondement de tout le système de Malebranche, qui transporte ensuite à la grâce ce qu'il croit d'abord avoir établi pour l'ordre de la nature.

(1) Premier livre des *Réflexions théologiques et philosophiques*.

vaux, en tentes, auxquelles l'âme de chacun des spectateurs appliquait les couleurs convenables, qu'elle avait reçues de Dieu à l'occasion des Turcs invisibles, des turbans invisibles, etc., qui étaient devant ses yeux. »

Dans la question de la connaissance de l'âme, Arnauld se montre le vrai disciple de Descartes contre un disciple infidèle. Si nous voyons toutes choses en Dieu, pourquoi pas notre âme? Pourquoi, de toutes les créatures, excepter notre pauvre âme, qui, quoique créée à l'image de Dieu, n'a point le privilége de se voir elle-même en se voyant Dieu. En méconnaissant la clarté de la connaissance de l'âme, Arnauld accuse Malebranche de ruiner toute sa philosophie. Avec Descartes il soutient que la nature de l'esprit qui connaît tout le reste, nous est plus connue que celle de tout autre chose. Selon qu'il s'agit de la clarté de l'âme ou de l'étendue, il reproche à Malebranche d'avoir deux poids et deux mesures, de faire idée claire, au regard de l'âme, synonyme d'idée adéquate, mais non au regard de l'étendue. Pour qu'une idée soit claire, il n'est pas nécessaire qu'elle renferme tout ce qui convient à son objet, mais seulement ce qui lui est essentiel, or, telle est l'idée de l'âme. »Que s'ensuit-il de tout cela, conclut Arnauld dans la *Défense*, sinon que ce palais d'idées, qu'on s'imagine avoir élevé à la gloire de Dieu, est un édifice d'erreurs qui le déshonore, puisqu'il a pour fondement cette pensée chimérique que les ouvrages de Dieu ne peuvent être l'objet de nos connaissances, et pour son comble et sa perfection, cette impiété, voilée d'une fausse apparence de piété, qu'il y a en Dieu une vraie et formelle étendue, qui ne pourrait être en notre âme sans qu'elle fût corporelle. »

A la doctrine de Malebranche sur les idées, Arnauld en oppose une autre. Entre l'esprit qui connaît et l'objet qui est connu, il rejette tout intermédiaire, soit l'espèce impresse de l'École, soit l'idée distinguée de la perception de Malebran-

che et il explique par la seule perception la connaissance des objets. Malebranche distingue la perception pure modification de l'âme et l'idée qui est son objet. Pour Arnauld, idée et perception sont une seule et même chose où l'on peut distinguer deux rapports, l'un à l'âme qu'elle modifie, l'autre à la chose aperçue, en tant qu'elle est objectivement dans l'âme. Le mot de perception marque plus directement le premier rapport et celui d'idée le second, mais ce ne sont que deux rapports enfermés dans une même modification et non deux entités différentes. En même temps qu'elles sont des modifications de notre esprit, les idées ou perceptions sont représentatives des choses, en ce sens que les choses que nous concevons sont objectivement dans notre pensée. La pensée d'un carré est une modification de notre âme, et cette modification est évidemment représentative, elle est ce par quoi le carré est objectivement présent dans notre esprit. Malebranche a tort d'imputer à Arnauld de vouloir dire par là que nous voyons les choses dans nos propres modalités. Ce n'est pas, selon Arnauld, le carré que j'aperçois, mais la perception que j'en ai, laquelle est une modification de notre âme. Mais comment nos modalités particulières et finies représenteront-elles le général et l'infini ? A cette objection de Malebranche, Arnauld répond que le général n'a d'existence que dans notre esprit, *universalia tantum in mente*, et que la modalité par laquelle nous voyons l'infini, n'a pas besoin d'être infinie par essence, mais seulement par représentation, *in repræsentando et non in essendo*. Malebranche lui-même n'est-il pas obligé d'admettre une perception finie de l'infini ?

Arnauld s'appuie sur l'autorité de Descartes. Il veut prouver que Descartes fait les idées synonymes des perceptions et qu'il prend aussi les idées pour les perceptions représentatives des choses, par plusieurs passages des *Méditations*.

Malebranche conteste l'autorité de Descartes en cette matière et discute sur le vrai sens des passages cités. Il reproche à Descartes, ce qui est vrai, à quelques égards, de n'avoir jamais traité à fond des idées. Cependant, comme on ne trouve rien dans Descartes qui ressemble à l'idée distinguée de la perception, ni aux êtres représentatifs, Arnauld, plus que Malebranche, est en droit de se prévaloir de son autorité. Comment donc l'esprit peut-il apercevoir les corps présents ou absents? A cette question, Arnauld déclare ne pas connaître d'autre réponse que celle-ci : « C'est que ma nature étant de penser, je sens, par ma propre expérience, que les corps sont du nombre des choses auxquelles Dieu a voulu que je pusse penser, et que m'ayant créé et joint à un corps, il a été convenable qu'il m'ait donné la faculté de penser aux choses matérielles aussi bien qu'aux spirituelles. » « La nature de l'esprit, dit-il encore, étant d'apercevoir les choses, il est ridicule de demander pourquoi notre esprit aperçoit les objets. Autant vaut demander pourquoi la matière est divisible. Qui ne se contente pas de cela ne peut que s'égarer. » Dans sa guerre contre les idées représentatives, Reid rend justice à Arnauld en le signalant comme son devancier (1).

Sur l'origine des idées, et relativement à la question de savoir si elles viennent de Dieu ou de nous-mêmes, Arnauld est moins dogmatique et ne prétend pas combattre Malebranche d'une manière aussi convaincante. Il se contente de faire voir qu'on ne peut, par aucune bonne raison, prouver que Dieu n'a pas donné à notre âme la faculté de former des perceptions, et de produire la plupart des idées par son activité. Si l'âme est active au regard de la volonté, comme l'admet Malebranche, pourquoi pas au regard de nos perceptions? Les facultés

(1) Reid, trad. de M. Jouffroy, 3e vol., p. 223.

de l'âme n'étant que le même être diversement considéré, si l'âme est active en une seule, elle devra être active absolument et par sa nature. Si la matière est incapable de se donner diverses figures, c'est parce qu'elle est incapable de se donner divers mouvements ; on ne peut donc comparer l'âme avec elle. Mais n'est-ce pas accorder à l'âme le pouvoir de créer ? Oui, si les idées étaient de petits êtres ; mais il a été prouvé qu'elles ne sont que des manières d'être. Arnauld ne se laisse pas toucher par la grande dépendance à l'égard de Dieu où nous placerait cette nouvelle spiritualité, par la raison qu'aucune dépendance ne peut rien ajouter à la dépendance essentielle de la création continuée. Il ne se laisse pas émouvoir davantage par cette autre prétendue raison que nous serions notre propre lumière à nous-mêmes. Dieu, en effet, ne demeure-t-il pas l'unique cause efficiente, et n'est-ce pas à lui seul qu'il faut rapporter l'activité productrice de nos perceptions ? Ainsi Arnauld s'efforce-t-il de relever contre Malebranche l'activité en métaphysique, de même que Malebranche s'efforce de la relever contre Arnauld, dans l'ordre de la grâce, nous donnant tous les deux le curieux spectacle d'une double contradiction. Arnauld a même écrit d'excellentes choses sur la liberté, tandis qu'il la ruine entièrement par son jansénisme, pour prouver contre Nicole que le pouvoir physique est inséparable du libre arbitre, et qu'une impuissance physique dans la volonté à l'égard de ses actes particuliers, est une aussi grande chimère qu'une montagne sans vallée (1).

(1) Voir dans le tome X des Œuvres les écrits sur le pouvoir physique et sur la liberté. Malebranche relève cette contradiction dans sa dernière lettre contre Arnauld : « Étrange préambule, disais-je, on se raille ouvertement d'un sentiment que saint Augustin a soutenu toute sa vie, de l'aveu de tous ceux qui ont lu ses ouvrages, et l'on prétend que c'est par respect pour ce

nérales sont déterminées par les divers changements qui arrivent aux créatures? Prendre les voies par lesquelles Dieu exécute ses volontés pour des causes occasionnelles qui déterminent ses volontés générales, voilà l'erreur de Malebranche. Ne recherche-t-on que la cause prochaine d'un effet produit, on peut dire que le choc est la cause occasionnelle du mouvement. Mais il est étrange, objecte très-bien Arnauld, de vouloir que ces causes, occasionnelles au regard des effets qui les suivent, le soient aussi au regard de Dieu, et déterminent à chaque effet particulier ses volontés générales, à cette seule fin de rejeter sur elles ce qu'on ne veut pas attribuer à Dieu. N'est-ce donc pas Dieu, ainsi que déjà il a été expliqué, qui fait les causes occasionnelles? Eût-il fallu une combinaison de cinq cents millions de causes occasionnelles pour déterminer la chute d'un fruit, Dieu n'en serait pas moins l'auteur direct de sa chute. Ainsi dans le monde corporel les causes occasionnelles ne sont que divers moyens employés par Dieu pour produire des effets particuliers, et elles ne sont causes occasionnelles qu'au regard de ces effets, et non au regard de Dieu. Ceci est un point sur lequel, par avance, nous avons donné raison à Arnauld dans notre critique des causes occasionnelles.

Mais dans le monde moral il y a d'autres causes occasionnelles, les volontés libres des créatures intelligentes qui, selon le système, déterminent effectivement à des effets particuliers les volontés générales de la cause universelle. Ici la théologie et la morale paraissent en cause à Arnauld, et sa critique redouble de vivacité. S'il en est ainsi, toute la variété des événements humains devra être rapportée à ces causes occasionnelles qui sont nos volontés. Ce ne sera plus par la volonté de Dieu, mais par la nôtre que telle chose arrivera plutôt qu'une autre, sinon sa volonté sera particulière. Des personnes s'embarquent et font naufrage, il faudra dire que

c'est un hasard, au regard de Dieu même, dont la volonté générale aura été nécessairement déterminée par les volontés libres de ceux qui se sont embarqués. Un tel système ruine la foi et la raison. Car ni la foi ni la raison ne permettent de douter que la providence embrasse tout, le corruptible et l'incorruptible, le vil et le noble, l'individuel et le général, et surtout les événements humains. Mais, dit Malebranche, selon moi, Dieu fait tout. Ce n'est pas assez, réplique Arnauld, de le faire agir, il faut le faire agir en Dieu. Il y a deux choses dans le gouvernement, exécuter et ordonner ; quant à exécuter, il est impossible de donner plus que Malebranche à la providence, il pousse même cela jusqu'à l'excès. Mais, il n'en est pas de même quant à ordonner qui est le plus noble, puisque rien n'arrive qu'il le veuille directement. Ne peut-on répondre à Arnauld que le Dieu de Malebranche ordonne tout autant qu'il exécute? N'est-ce donc pas ordonner qu'ordonner d'une manière générale? Enfin Arnauld oppose sans cesse les Écritures, la Genèse, les Pères, les prières, les actions de grâce de l'Église. Les oreilles chrétiennes, ne peuvent supporter qu'on dise que la mort du juste écrasé arrive sans dessein de Dieu. Que deviennent les consolations chrétiennes aux malheureux, dont la plus forte est que Dieu l'a voulu? N'est-il pas incomparablement plus digne de se représenter Dieu agissant, surtout à l'égard des choses humaines, avec des desseins particuliers que de l'astreindre tellement aux lois générales, qu'on veuille nous obliger de croire que, hors les miracles, il n'a point d'autre dessein que celui-là.

Contre ces objections théologiques Malebranche se met à couvert par l'exception qu'il a faite aux volontés générales en faveur des miracles; il se plaint qu'Arnauld sous-entend presque toujours cette exception et veut faire croire qu'il nie absolument une providence particulière. Aux passages des

Écritures et des Pères allégués par Arnauld, il en oppose d'autres, qu'il interprète en son sens, traitant d'anthropologies, au grand scandale d'Arnauld, ceux qui lui sont le plus évidemment contraires. Jusqu'ici, dit Arnauld, on avait restreint les anthropologies de l'Écriture, là où elles sont évidentes, comme lorsqu'il est question de la droite de Dieu ou de son chariot, etc., mais voilà qu'il lui plaît de l'étendre à tous les passages qui signifient des volontés particulières. « Je tremble quand je considère les suites funestes de cette manière d'expliquer l'Écriture, si on la souffrait; car de quoi ne pourra-t-on point faire des anthropologies? »

Arnauld n'attaque pas seulement le gouvernement providentiel par des lois générales, mais aussi le principe même de l'optimisme de Malebranche et la nouvelle pensée, que Dieu n'a pu avoir d'autre dessein dans la création du monde que l'incarnation de son Fils. Il ne voit pas clairement enfermé dans l'idée de l'être parfait que Dieu ne peut agir au dehors que pour se procurer un honneur digne de lui. N'est-ce pas lui supposer une sorte de vue intéressée par laquelle, au lieu de l'élever, on le rabaisse? Il n'agit pas par le désir d'acquérir un nouveau bien dont il manquerait encore, mais par le désir de faire part de ses biens infinis; il n'agit pas *per indigentiæ necessitatem*, mais *per abundantiam benevolentiæ*. Arnauld n'accorde pas non plus que, pour être digne de Dieu, un honneur doive être nécessairement infini. Ne peut-on dire que l'ange, que le saint l'honorent, quoiqu'ils ne lui rendent pas un honneur infini? Il n'est donc pas besoin d'imaginer que le monde doive avoir un prix infini par l'union nécessaire avec une personne divine. A cette nécessité de l'union avec une personne divine, il oppose l'Écriture et les Pères qui subordonnent l'incarnation au péché d'Adam.

Il accuse aussi Malebranche d'asservir Dieu en l'assujétis-

sant dans toute sa conduite à la loi de l'ordre immuable, de soumettre sa liberté à deux servitudes par la double obligation de produire l'ouvrage le plus parfait et par les voies les plus simples, de justifier la bonté de Dieu aux dépens de sa puissance et de renverser ainsi le premier article du *Credo*. « Avez-vous bien pensé qu'en avançant de telles choses, vous entreprenez de renverser le premier article du symbole par lequel nous faisons profession de croire en Dieu le Père tout-puissant? » Arnauld ne comprend pas l'alliance excellente, au sein de la nécessité morale, de la liberté et de la puissance souveraine de Dieu avec sa sagesse souveraine, ce qui donne lieu à Malebranche de conclure toute la discussion de cette manière hautaine : « Que M. Arnauld juge de la providence divine sur l'idée qu'il a d'une providence humaine, cela lui est permis s'il ne peut pas s'élever plus haut. Car il vaut mieux admettre en Dieu une providence humaine que de lui ôter toute providence. Mais qu'il nous laisse suivre, conduits et soutenus par la foi, l'idée d'être infiniment parfait (1). »

Nous n'avons pas à suivre Arnauld dans la critique du système de la grâce de Malebranche. Il a plus d'avantage à combattre avec la tradition et l'autorité les lois générales dans l'ordre de la grâce, qu'à les combattre avec la raison dans l'ordre de la nature. Il traite de prédestination fantastique dont on n'a jamais entendu parler, la prédestination imaginée par Malebranche en accord avec les volontés générales. A son plan de la grâce il oppose celui des saints Pères, de saint Paul, de saint Augustin, interprétés au sens le plus rigoureux de la prédestination gratuite et de la grâce efficace. Dans le système de Malebranche il ne trouve à louer que ce qui s'en rapproche, que ce qui met en Dieu seul, non dans les mérites humains, la différence des hommes au regard de la grâce.

(1) Deuxième Lettre contre le premier livre des *Réflexions*.

Partout où Malebranche veut faire une place à la liberté, il s'attire les épithètes de semi-pélagien et même de protecteur de la grâce molinienne. Arnauld attaque surtout avec vivacité ses idées sur Jésus-Christ, considéré comme cause occasionnelle de la distribution de la grâce et sur l'ignorance qu'il paraît attribuer à son âme, en tant qu'homme, pour expliquer le défaut et l'efficacité des grâces. Il le raille sur le choix de saint Michel pour être le conducteur des Juifs et épargner à Dieu des volontés particulières et des miracles, ce qui revient à dire qu'il a donné le peuple juif à gouverner aux anges au rabais des miracles, et qu'ayant trouvé que saint Michel s'en acquitterait à meilleur marché, il l'a préféré à tous les autres. Enfin il le condamne au nom de cette règle si hautement proclamée par lui-même que la nouveauté en théologie porte le caractère de l'erreur, et il lui applique ces paroles de saint Augustin : *Nova sunt quæ dicitis, mira sunt quæ dicitis, falsa sunt quæ dicitis. Nova cavemus, mira stupemus, falsa convincimus.* Accusé d'hérésie, Malebranche ne se fait pas faute de récriminer contre le jansénisme, dans lequel Arnauld persévère, malgré les condamnations de Rome et de la Sorbonne, et à son tour il l'accuse de chercher à introduire dans l'Église des dogmes nouveaux. Les hérésies imaginaires qu'Arnauld lui attribue, il les nie hautement, tandis qu'Arnauld se fait gloire de son hérésie janséniste. « Je condamne les erreurs que vous m'attribuez et vous soutenez celles que je vous attribue, où est donc la parité ? » Dans les emportements de cette controverse, Arnauld eut cependant la délicatesse de ne pas faire usage de cette rétractation de la signature du formulaire que Malebranche avait, dix années auparavant, déposée entre ses mains (1).

(1) « J'ai bien songé, écrit-il au P. Quesnel, au papier qu'il a donné il y a dix ou douze ans, mais j'aimerais mieux qu'on m'eût coupé la main que

Il faut dire encore quelques mots d'une autre question philosophique, celle des plaisirs des sens et du bonheur, qui fut incidemment mêlée par Arnauld à celle des idées et de la providence, dans les derniers chapitres du premier livre des *Réflexions*. A l'occasion de cette proposition, opposée aux exagérations du stoïcisme, qu'on ne peut nier que les plaisirs des sens rendent actuellement heureux celui qui les goûte, sans aller contre la conscience du genre humain, Arnauld lance contre la philosophie de Malebranche l'étrange accusation d'épicuréisme. Il cherche longuement à prouver que Malebranche, par ce bonheur que procurent actuellement les plaisirs des sens à celui qui les goûte, a entendu le vrai bonheur, *quod est per se expetendum*. Nous sommes un peu de l'avis de Bayle, qui juge ainsi cette nouvelle chicane : « On ne trouvera pas très-raisonnable la longue dispute où est entré M. Arnauld avec le P. Malebranche sur les plaisirs des sens. Ceux qui auront tant soit peu compris la doctrine de Malebranche, s'étonneront qu'on lui en fasse des affaire, et s'ils ne se souviennent du serment de bonne foi que M. Arnauld vient de prêter dans la préface de ce dernier livre, ils croiront qu'il a fait des chicanes à son adversaire, pour le rendre suspect du côté de la morale. »

A ce sujet, une polémique directe s'engagea entre Bayle et Arnauld. Malebranche indigné de cette accusation, plus injuste que toutes les autres, refuse d'y répondre, « parce qu'il n'a pu les lire (les derniers chapitres des *Réflexions*), sans être ému et sans craindre de blesser la charité en y répondant. » Il n'y fit de réponse que lorsqu'elle fut reproduite par Régis.

de lui en faire aucun reproche ; rien ne serait plus malhonnête que d'abuser de cette confiance. Mais, sachant cela, comment ose-t-il dire, dans un livre imprimé, qu'il n'a jamais été dans nos sentiments touchant la grâce ? (Lettre 469.)

Suspendue à partir du dernier livre des *Réflexions*, en 1685, la polémique entre Arnauld et Malebranche se rallume en 1694, à l'occasion de la discussion avec Régis. Régis, plus encore qu'Arnauld, diffère de Malebranche par sa tendance empirique. Il l'attaque indirectement dans la plupart de ses ouvrages, et directement par des lettres et des articles du *Journal des Savants* de 1693 et de 1694. Comme Arnauld, il soutient contre Malebranche que les idées ne sont que des modalités de notre âme, représentatives des objets et tirées des objets mêmes qu'elles représentent. Comme Arnauld, il attaque les causes occasionnelles et défend l'efficacité des causes secondes. Au lieu de causes occasionnelles, il admet des causes instrumentales, qui sont déterminées à agir par une cause principale, mais qui, à la différence des causes occasionnelles, modifient son action. Toutes les causes secondes sont causes instrumentales à l'égard de la cause première. Il attaque aussi quelques principes de la théodicée de Malebranche. Il en diffère cependant plutôt par les termes que par le fond, dans la question de l'optimisme et de la providence. Les idées et les plaisirs sont le principal objet des attaques de Régis et des réponses de Malebranche. C'est à l'occasion de la réponse de Malebranche à Régis, qu'Arnauld croit devoir de nouveau intervenir par quatre lettres sur *les deux plus insoutenables opinions de Malebranche sur les idées et les plaisirs*. Le ton d'Arnauld ne s'est pas adouci. Il s'étonne qu'après avoir été réduit par lui au silence, pendant une dizaine d'années, sur l'un et l'autre point, Malebranche s'avise de les soutenir de nouveau contre un philosophe qui ne les a traités qu'en passant, sans avoir honte de recourir à des faussetés insignes, pour lui ôter l'avantage qu'il avait cru pouvoir tirer de sa polémique contre lui sur les mêmes questions. Cependant, il donne raison à Malebranche contre Régis dans une dis-

cassion d'optique, sur les causes de la grandeur apparente de la lune. Malebranche ne demeure pas au-dessous d'Arnauld pour l'aigreur et les récriminations. Tous deux renvoient à ce qu'ils ont déjà écrit sur le fond des questions, et cette polémique rallumée sans nécessité par Arnauld, n'ajoute à la discussion que des récriminations et des injures, sans aucune lumière nouvelle. Aux deux dernières lettres d'Arnauld, Malebranche ne répondit que, cinq ans après sa mort, par une longue lettre, où il résume assez bien tout son sentiment sur les idées, et ses réponses aux objections d'Arnauld. Quant à la question des plaisirs, il dissipe l'équivoque du mot heureux. Il n'a pas dit que les sens nous rendent heureux absolument, mais seulement *en quelque manière*, restriction que Régis a eu le tort grave de dissimuler. Enfin, à Arnauld et à Régis, il oppose Dom Lami, qui lui impute de tomber dans l'excès contraire, et le juge si opposé à toute espèce de plaisir, qu'il ne veut pas même qu'il en mette dans l'amour de Dieu.

Mais il a le tort d'injurier un ennemi qui ne peut plus lui répondre : « Il n'y a plus moyen, dit-il en finissant, que la honte de critiques mal fondées retombe sur lui ; la confusion ne peut maintenant lui être salutaire. » Il insulte plus gravement encore à la mémoire d'Arnauld, dans un écrit intitulé : *Contre la prévention*. A supposer qu'Arnauld ait eu de l'équité, de la bonne foi, de l'esprit, pour le moins autant qu'un autre, il est impossible qu'il soit l'auteur d'aucun des écrits qu'on lui attribue contre lui, où partout on trouve des preuves d'inintelligence et de mauvaise foi; voilà la triste ironie longuement développée par Malebranche. Il démontre de la sorte, que ni le *Livre des idées*, ni la *Défense*, etc., ne peuvent être d'Arnauld, et que l'auteur, quel qu'il soit, n'est digne d'aucune créance. Assurément Arnauld ne mérite pas une telle critique, et s'il n'a pas bien compris cer-

tains côtés de la philosophie de Malebranche, ce n'est pas par mauvaise foi ni défaut d'intelligence, mais par la différence du point de vue philosophique.

J'ai exposé tous les principaux traits de la polémique d'Arnauld contre Malebranche. Les plaisirs, la providence, les idées, voilà les trois questions philosophiques qui, tour à tour, sont l'objet de la discussion. Sur les plaisirs des sens, nous venons de reprocher à Arnauld d'abuser de l'équivoque du mot heureux, et de lancer l'accusation d'épicuréisme contre la moins épicurienne des philosophies. Pour la providence, nous nous sommes mis aussi du parti de Malebranche contre Arnauld. Sauf quelques détails, sauf l'imagination de l'union nécessaire d'une personne divine avec le monde, son système, qui sera développé par Leibnitz, nous a paru renfermer la meilleure réponse à toutes les objections des impies, et concilier, mieux que celui d'Arnauld, la toute-puissance et la bonté de Dieu avec les imperfections de ce monde.

Contre la vue des corps en Dieu, soit dans la multitude des petits êtres représentatifs, soit dans l'étendue intelligible, et touchant la clarté de l'idée de l'âme, Arnauld ne laisse rien à désirer. Mais la vérité passe du côté de Malebranche quand il s'agit de la vue du général et de l'absolu, des idées éternelles communes à tous les hommes, en vertu de la participation de toutes les intelligences avec une même raison universelle et divine. C'est par là que Malebranche a l'avantage sur son adversaire, et a exercé une influence féconde sur les cartésiens les plus illustres de son époque et du XVIII[e] siècle, qui tous ont professé la doctrine d'une raison impersonnelle. L'auteur de la *Vie d'Arnauld*, peu favorable à Malebranche, est lui-même obligé de le reconnaître. Sur les matières de la providence et de la grâce, il ne saurait, dit-il, avoir de partisans parmi les théologiens éclairés; mais il en

eut, de son vivant, un nombre considérable sur la nature des idées, et en a encore quelques-uns, parmi lesquels il cite particulièrement le cardinal Gerdil.

Je pense avoir montré que le rôle philosophique d'Arnauld, quoique moins considérable que son rôle théologique, n'a pas été cependant sans importance. On peut dire qu'après saint Augustin et Jansénius, Descartes est celui qu'Arnauld a le plus aimé, admiré et défendu, en raison des avantages qu'il procure à la religion, par ses preuves de l'existence de Dieu et de la distinction de l'âme et du corps.

CHAPITRE VIII.

Nicole.—Influence d'Arnauld sur Nicole.—Nicole moins ferme qu'Arnauld dans son attachement à la philosophie et à Descartes. — Restrictions à son cartésianisme. — Tendance à rabattre la confiance de la raison en ses propres forces et la présomption des philosophes. — Du peu de goût de Nicole pour les *Pensées* de Pascal. — Discours sur les preuves naturelles de l'existence de Dieu et de l'immortalité. — De la partie philosophique des *Instructions sur le symbole*.—Attributs de Dieu. —Nature de l'homme.—Nicole partisan des causes occasionnelles et de la vue des vérités éternelles en Dieu.—Discussion de Nicole et de Dom Lami contre Arnauld au sujet de l'universalité des premières vérités de la métaphysique et de la morale.—Doctrine des pensées imperceptibles.—Fondement du système de la grâce générale de Nicole dans la doctrine d'une raison universelle. — Nicole plus janséniste qu'Arnauld. — Accord avec Arnauld contre la providence générale et les essais de philosophie eucharistique.—Différence entre le cartésianisme de Nicole et celui d'Arnauld. —De la part d'Arnauld et de Nicole dans l'*Art de penser*.—Ce qu'ils empruntent aux logiques antérieures.—Des mérites propres et du succès de cette nouvelle logique. — Divisions. — Esprit général. — Guerre à Aristote, continuel plaidoyer en faveur de la philosophie de Descartes. — But pratique. — Variété des exemples. — Excellentes analyses des causes morales de l'erreur.—Réfutation de Gassendi.—Lacunes.

Il est impossible de séparer Nicole d'Arnauld. De tous les solitaires de Port-Royal, nul plus que Nicole n'a subi l'ascendant du caractère, du génie et des doctrines d'Arnauld.

Plus jeune de quelques années, il eut pour lui, pendant toute sa vie, les plus vifs sentiments d'amitié et d'admiration, en même temps qu'une sorte de vénération (1). Naturellement doux, timide et ennemi de la dispute, il lui sacrifia ce qu'il aimait le mieux, la paix et le repos, ou, comme il le dit si énergiquement, son inclination pour la mort civile. Il fut réduit toute sa vie à envier et à jamais ne goûter le bonheur de ceux qui, « voyant le bouleversement et le tournoiement des choses humaines, peuvent se soustraire du milieu des hommes et trouver un petit abri contre la tempête et l'obscurité que le démon excite dans le monde (2). » Il mit sa plume au service d'Arnauld, il le suivit au fort de la mêlée des plus vives controverses religieuses du XVII[e] siècle, et, comme lui, il fut obligé de se cacher et de fuir. Nicole et Arnauld se suivent en philosophie, de même qu'en théologie; ils ont travaillé ensemble à l'*Art de penser* comme à la *Perpétuité de la foi*.

Aussi ferme dans le jansénisme qu'Arnauld lui-même, il semble l'être un peu moins en philosophie. Il a quelque tendance à étendre à la raison, par rapport au vrai, la doctrine de l'impuissance, par rapport au bien, de la volonté abandonnée à elle-même. Pénétré de la faiblesse et du néant de l'homme, il veut rabattre l'orgueilleuse confiance de la raison en ses propres forces et la présomption des philosophes, même des cartésiens. Ce que l'homme peut savoir par les sciences n'est presque rien, il est aussi heureux de les ignorer que de les savoir; la plus grande partie de la philosophie humaine n'est qu'un amas d'obscurités, d'incertitudes et de faussetés, le

(1) Il est né en 1625 et mort en 1695, un an après Arnauld. Voir sa *Vie* par l'abbé Goujet, et l'introduction par M. Jourdain, en tête d'un choix de ses OEuvres, 1 vol. in-12. Paris, 1845.

(2) Lettre 35, 2[e] vol., 2 vol. in-12. Lille, 1718.

plus grand fruit qu'on puisse tirer des ouvrages des philosophes est d'y apprendre que la philosophie n'est qu'un vain amusement et que ce que les hommes en savent n'est rien, voilà les pensées qu'il se plaît à développer dans son *Traité de la faiblesse humaine*. Il fait un magnifique éloge de Descartes et de la grande révolution qu'il a opérée dans la philosophie et dans les sciences, mais il en tire un nouvel exemple de la faiblesse et de l'instabilité de l'esprit humain, et parmi les choses dont il le loue, il met au premier rang d'avoir montré le néant des autres philosophies. « On avait philosophé trois mille ans durant sur divers principes, et il s'élève dans un coin de la terre un homme qui change toute la face de la philosophie et qui prétend faire voir que tous ceux qui sont venus avant lui n'ont rien entendu dans les principes de la nature. Et ce ne sont pas seulement de vaines promesses, car il faut avouer que ce nouveau venu donne plus de lumières sur la connaissance des choses naturelles que tous les autres ensemble n'en avaient données. Cependant, quelque bonheur qu'il ait eu à faire voir le peu de solidité des principes de la philosophie commune, il laisse encore dans les siens beaucoup d'obscurités impénétrables à l'esprit humain. Ce qu'il nous dit, par exemple, de l'espace et de la nature de la matière, est sujet à d'étranges difficultés, et j'ai bien peur qu'il n'y ait plus de passion que de lumière dans l'esprit de ceux qui paraissent n'en être pas effrayés. Quel plus grand exemple peut-on avoir de la faiblesse de l'esprit humain que de voir que, pendant trois mille ans, ceux qui paraissent avoir le plus de pénétration se soient occupés à raisonner sur la nature, et qu'après tant de travaux et malgré ce nombre innombrable d'écrits qu'ils ont faits sur cette matière, il se trouve qu'on en est à recommencer, et que le plus grand prix qu'on puisse tirer de leurs ouvrages est d'y apprendre que la philosophie

est un vain amusement et que ce que les hommes en savent n'est presque rien (1) ! »

Dans une lettre sur la manière d'enseigner la philosophie aux jeunes religieux, il traite plus mal encore la philosophie en général et mêle aussi de nombreuses et graves restrictions, surtout pour les principes de la physique, à l'éloge de la philosophie de Descartes (2). Il veut qu'on leur représente la philosophie comme peu importante et incertaine ; diminuerait-on, en rabaissant ainsi la philosophie, quelque chose de l'ardeur à l'étudier, il estime qu'il y a beaucoup moins de danger en cela qu'il n'y en a à leur laisser une curiosité inquiète qui les porte à s'y appliquer le reste de leur vie. « La plus solide philosophie n'est que la science de l'ignorance des hommes, et elle est bien plus propre à détromper ceux qui se flattent de leur science qu'à instruire ceux qui désirent d'apprendre quelque chose de certain. De quelque éloge qu'on relève celle de Descartes, il faut néanmoins reconnaître que ce qu'elle a de plus réel est qu'elle fait fort bien connaître que tous les gens qui ont passé leur vie à philosopher sur la nature, n'avaient entretenu le monde et ne s'étaient entretenus eux-mêmes que de songes et de chimères. Mais quand elle vient au détail des corps et à l'explication de la machine, tout ce qu'elle nous propose se réduit à quelques suppositions probables et qui n'ont rien d'absolument certain. Aussi il y en a qui appellent cette philosophie le roman de la nature, parce que c'est comme un amas et un enchaînement de causes et d'effets probables, et qui est comme l'histoire du monde imaginaire, qui n'est peut-être point dans l'être

(1) Chap. 7 intitulé : Qu'on est aussi heureux d'ignorer que de savoir la plupart des sciences.

(2) Lettre 82, tome 1, 2 vol. in-12. Lille, 1718.

des choses.,... Il est peut-être bon d'être en plusieurs points sectateur de M. Descartes, puisqu'il est sans doute plus raisonnable que les autres, mais il ne faut pas que cette qualité fasse paraître qu'on en fasse profession ouverte, qu'on se fasse remarquer dans cette guerre des enfants du siècle, car, dans la vérité, les cartésiens ne valent guère mieux que les autres, et sont souvent plus fiers et plus suffisants. » Dans cette même lettre, il semble même regretter d'avoir pris parti pour les cartésiens : « J'ai vu tant de vanité et de présomption parmi ceux qui font métier de philosophie et qui soutiennent même la plus solide, que si j'avais à revivre, il me semble que j'éviterais de faire paraître de l'inclination pour aucun de ces partis, et que je ferais en sorte qu'on ne me mît pas au nombre des cartésiens, non plus qu'en celui des autres. » Mais si Nicole eût eu à revivre, il se fût sans doute abstenu de prendre aucun parti, en théologie comme en philosophie, par horreur des contestations et des disputes.

Il semble donc que Nicole ait une certaine pente au scepticisme, mais il sait s'y retenir; il demeure fidèle à Arnauld et ne suit pas Pascal. Il veut nous mettre en garde contre une confiance trop aveugle dans les forces de la raison, contre la présomption des philosophes, plutôt qu'il n'attaque la raison et la philosophie elle-même. Non seulement il ne suit pas Pascal, mais il le combat et nous le verrons, dans l'*Art de penser*, traiter durement les pyrrhoniens. Autant Nicole a-t-il d'admiration pour les *Provinciales*, qu'il a répandues dans toute l'Europe par sa traduction latine, autant fait-il peu de cas des *Pensées*, et d'accord avec Arnauld il jugea qu'on ne pouvait les publier sans les atténuer et les corriger. Il ose avouer hautement le peu d'estime qu'il en fait, dans une lettre au marquis de Sévigné qui lui rapportait ce jugement de Mme de Lafayette : « c'est un méchant signe pour ceux qui ne goûteront pas ce livre. » Bravant l'anathème de

Mme de Lafayette, il répond : « Pour vous dire la vérité, j'ai eu quelque chose jusqu'ici de ce méchant signe. J'y ai bien trouvé un assez grand nombre de pierres taillées et capables d'orner un grand bâtiment, mais le reste ne m'a paru que des matériaux confus, sans que je visse assez l'usage qu'il en voulait faire (1). »

Mais la meilleure réponse de Nicole au scepticisme de Pascal est un discours contenant en abrégé les preuves naturelles de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme, publié en 1670, un an après les *Pensées* (2), où il combat ce qu'il appelle la grande hérésie des temps, l'athéisme (3). Ce morceau se distingue par la force, la concision et même par une éloquence qui n'est pas ordinaire à Nicole. Après avoir mis au premier rang les preuves par la révélation, il défend la valeur des preuves naturelles contre les libertins qui rejettent les Écritures. C'est une nécessité de recourir à ces preuves, comme à des principes communs, pour prouver l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme. S'il s'attache particulièrement aux preuves sensibles, ce n'est pas qu'il méconnaisse la valeur des preuves abstraites et métaphysiques, mais parce qu'elles sont plus à la portée de tout le monde. Je ne vois pas, dit-il, sans doute à l'adresse de Pascal, qu'il soit raisonnable de les décrier. Quelque effort que fassent les athées, pour effacer l'impression que la vue de ce grand monde forme naturellement dans tous les hommes, qu'il y a un Dieu qui en est l'auteur, ils ne sauraient l'étouffer entièrement, tant elle a des

(1) Lettre 88, tome 1.

(2) Tome 2 des *Essais de morale*. — Œuvres de Nicole, 24 vol. in-12. Liége, 1767.

(3) « Il faut donc que vous sachiez que la grande hérésie n'est plus le luthéranisme ou le calvinisme, que c'est l'athéisme. » (Lettre 45.)

racines fortes et profondes dans notre esprit. La raison, dit encore Nicole, n'a qu'à suivre son instinct naturel pour se persuader qu'il y a un Dieu créateur de tout ce que nous voyons, quand elle considère les mouvements si réglés des astres, l'ordre et l'enchaînement des diverses parties de la nature. Il n'y a pas d'originalité dans ce discours, mais un excellent résumé de tout ce qu'ont dit les philosophes sur la nécessité où nous sommes de remonter de l'existence, soit de la matière, soit du mouvement, soit mieux encore des êtres pensants à un premier principe qui est Dieu. A ceux qui se retranchent dans l'éternité du monde pour nier un créateur, Nicole oppose la trace visible de nouveauté que porte le monde, au moins dans cet ordre, sans lequel ni les hommes, ni les animaux ne sauraient vivre, d'où il suit que les hommes et les animaux sont nouveaux, ce qui suffit à prouver un créateur. Il montre ce même caractère de nouveauté, non seulement dans l'état du globe, mais dans celui des inventions et des sociétés humaines.

On objecte l'incompréhensibilité de ce premier être. Mais notre raison, selon Nicole, peut atteindre jusqu'à comprendre qu'il y a des choses qui sont, quoique étant incompréhensibles. Or, ce seul être incompréhensible admis, il suffit à nous rendre toute la nature compréhensible. Ceux qui le rejettent accroissent, loin de le diminuer, cet inconvénient d'admettre l'incompréhensible ; obligés d'admettre en toutes choses une succession infinie de causes dépendantes les unes des autres, sans cause première et indépendante, toutes les parties du monde leur deviennent incompréhensibles. « Ainsi leur esprit est obligé de succomber sous la moindre chose, en se voulant roidir contre celui sous lequel il est juste et glorieux de succomber. »

Il faut chercher dans la *Seconde instruction sur le Sym-*

bole (1) où il traite des attributs et des perfections de Dieu, non seulement au point de vue de la foi, mais à celui de la raison, le complément de la théodicée de Nicole. J'y remarque les trois manières dont il entend l'immensité de Dieu. Dieu est présent partout, 1° par sa présence, parce que tout est présent à ses yeux ; 2° par sa puissance, parce qu'il opère en tout ; 3° par son essence, parce qu'opérant en tout, il faut qu'il soit partout, son opération n'étant pas distinguée de son essence. Et comme il est en toutes choses, toutes choses sont en lui, parce qu'il les opère, les produit et les soutient. De même que Malebranche, Nicole n'étend sa toute-puissance qu'à ce qui ne renferme point de contradiction, d'imperfection, de péché. Dieu ne saurait faire ce qui se contredit, parce qu'en le faisant, il détruirait ce qu'il ferait. Il ne saurait non plus se désavouer soi-même, ni se démentir, ni désavouer personne. Étant parfaitement juste comme il est, il ne peut rien faire, il ne peut rien vouloir que de juste.

Après Dieu, Nicole traite de l'homme. Il prouve de la même manière que Descartes, la distinction de l'âme et du corps et, en conséquence, sa spiritualité, d'où il déduit son immortalité. Mais, sur la question de l'union de l'âme et du corps, il semble s'éloigner de Descartes et d'Arnauld pour se rapprocher de Malebranche, en refusant à l'âme toute vertu pour agir sur le corps. Comment un esprit n'ayant que des actions spirituelles pourra-t-il remuer un corps et le déplacer, et comment les mouvements d'un corps pourront-ils exciter des pensées dans l'esprit ? « De sorte que ceux qui en parlent le plus raisonnablement se réduisent à dire que c'est Dieu qui remue le corps quand l'âme veut le remuer, que c'est Dieu qui imprime ces sentiments, ces perceptions et ces pensées

(1) Tome 15 des Œuvres.

dans l'esprit, quand le corps est remué. » On reconnaît la doctrine des causes occasionnelles dans son application aux rapports de l'âme et du corps.

Mais le cartésianisme de Nicole se rapproche de celui de Malebranche, par un point encore plus important, par la doctrine d'une raison universelle, laquelle est en Dieu, laquelle est Dieu lui-même, éclairant tous les esprits d'une même lumière. Presque partout Nicole célèbre et invoque cette lumière divine de tous les esprits méconnue par Arnauld. Dans la *Seconde instruction sur le Symbole*, il dit, sans prétendre l'expliquer, que c'est en Dieu que nous voyons toutes les vérités, même les naturelles. Dans le *Traité de la soumission à la volonté de Dieu*, il considère cette volonté comme règle de nos actions, « comme cette loi éternelle, dont parle si souvent saint Augustin, qui défend de troubler l'ordre de la nature, d'attacher son amour à autre chose qu'à Dieu. C'est cette justice divine qui brille dans nos esprits, qui nous rend aimable tout ce qui y est conforme, quand même nous n'y trouverions rien d'ailleurs qui attirât notre amour, c'est cette lumière qui fait que nous sommes enfants de la lumière. Cette justice, cette loi, cette vérité divine, nous est manifestée par l'Écriture, mais la révélation extérieure ne sert de rien, si Dieu n'éclaire intérieurement nos esprits, s'il ne luit en eux comme vérité et comme lumière, et s'il ne leur découvre la beauté de sa justice. Et c'est pourquoi il est dit qu'il y a une véritable lumière qui éclaire tout homme qui vient en ce monde. » Nicole se plaît à recueillir et à citer tous les passages des Pères conformes à cette doctrine. Saint Augustin, dit-il, reconnaît que les païens eux-mêmes voient ce qui est juste et injuste dans le livre de la lumière, *in libro lucis*, c'est-à-dire, dans la lumière de Dieu. Il enseigne que dans cette vie personne n'est jamais entièrement séparé de la lumière de Dieu, et il loue les platoniciens

d'avoir dit que Dieu est la lumière des esprits (1). Nicole, comme Malebranche, pense donc qu'il y a une certaine connaissance de Dieu et des devoirs fondamentaux de la morale, laquelle est commune à tous les hommes de tous les temps et de tous les lieux, au sauvage, comme au savant, au réprouvé comme à l'élu de Dieu. Arnauld se raille de ces hautes notions métaphysiques, attribuées à une infinité de barbares et de sauvages qui ne connaissent pas même le nom de Dieu et n'ont aucune idée de la justice. Pour défendre contre les objections d'Arnauld l'universalité des premières vérités de la métaphysique et de la morale, Nicole et Dom Lami, son second dans cette querelle, imaginent de dire qu'il y a des pensées dont on ne s'aperçoit pas, des pensées imperceptibles, quoiqu'elles n'en soient pas moins réelles, et que telles sont les pensées d'un grand nombre d'hommes sur Dieu et la justice. Arnauld traite assez mal ces pensées imperceptibles, et il soutient, dans les *Règles du bon sens*, que la conscience de soi-même est essentielle à la pensée et que des pensées auxquelles on ne pense pas ne sont qu'une chimère. Au lieu des pensées imperceptibles, Nicole et Lami, pour expliquer l'état latent auquel, pour ainsi dire, se trouvent ces vérités, dans un certain nombre d'âmes, auraient dû s'en tenir à la différence entre les pensées confuses et les pensées claires, entre le concret et l'abstrait, entre ce qui est réfléchi et ce qui ne l'est pas. De ce qu'un sauvage ne peut formuler le principe de causalité, peut-on conclure que ce principe n'existe pas en lui, ou même qu'il est imperceptible ?

Sur cette raison universelle, Nicole a même prétendu fonder son système de la grâce générale qui, dans la dernière partie de sa vie, le mit aux prises avec Arnauld. Mais cette discussion ne troubla pas leur amitié, et, comme Arnauld

(1) *Instruction sur le Symbole*, 6e section, 3e chap.

l'écrit à Bossuet, elle s'est passée entre deux amis qui sont toujours demeurés dans une union parfaite de charité et d'amitié. D'ailleurs la discussion ne portait que sur des questions incidentes, sur des termes plutôt que sur des choses, et, de part et d'autre, on demeurait d'accord sur ce qu'on regardait comme capital dans cette question de la grâce. Nicole donne le nom de grâce générale, intérieure, surnaturelle précisément à cette lumière qui éclaire tous les hommes et leur communique à tous la connaissance de Dieu et les semences de la sagesse et de la justice. Il imagine cette grâce générale pour adoucir, comme il le dit, la dureté apparente des termes de la doctrine des théologiens de Port-Royal qui choquaient et retenaient quelques théologiens scholastiques. Mais les prétendus adoucissements de Nicole ne vont pas au-delà des termes et ne touchent en rien au fond des choses, et c'est à tort qu'on a cru y voir un changement et comme un remords de Nicole, sur la fin de sa vie, à l'égard de la prédestination gratuite et de la grâce efficace. Il est vrai qu'il suppose dans tous les hommes une grâce générale sans laquelle les hommes n'auraient pas le pouvoir physique d'observer les commandements de Dieu, de même que celui qui n'a pas de jambes n'a pas le pouvoir de courir, et ne seraient pas coupables s'ils y manquaient. Mais qu'on n'aille pas croire que, moyennant cette grâce, qui n'est refusée à personne, Nicole accorde à tous les hommes sans autre secours, et par le seul bon ou mauvais usage de leur volonté, le pouvoir d'opérer le bien ou le mal, leur salut ou leur perte. Il a horreur d'une telle pensée. Si une grâce spéciale n'intervient, ce pouvoir physique nous laissera dans l'impuissance volontaire de faire le bien. En vertu de ce pouvoir conféré par la grâce générale, nous pouvons consentir au bien, mais il est certain que nous n'y consentirons pas, et qu'avec ce seul pouvoir, nous ne ferons pas plus le bien

que si nous en étions privés, ou si nous étions demeurés dans la première impuissance physique. Voilà la doctrine de Nicole, qui ne porte aucun préjudice, comme on voit, à la grâce efficace. Arnauld soutient contre Nicole (1) que le pouvoir est inhérent au libre arbitre, et qu'à l'égard des actes particuliers, il en est tout aussi inséparable que l'idée d'une vallée est inséparable de l'idée d'une montagne. Mais tous deux s'accordent à reconnaître ce pouvoir physique quelle qu'en soit l'origine, comme absolument impuissant et stérile. Toute la dispute se réduit à cette unique différence, qu'Arnauld regarde le pouvoir physique d'observer la loi de Dieu, qu'il convient se trouver dans tous les adultes, comme une suite de la nature, au lieu que Nicole la conçoit comme un effet de la grâce générale. On voit comment se rattache à la philosophie de Malebranche cette doctrine de la grâce générale, et comment elle aggrave plutôt qu'elle n'atténue ce qu'il y a de plus dur dans le jansénisme.

D'un autre côté, Nicole approuve les critiques d'Arnauld, sauf les duretés de sa polémique et l'accusation de mettre l'étendue formelle en Dieu, contre l'étendue intelligible et contre la providence générale de Malebranche. Il oppose, comme lui, la tradition, les prières, les actions de grâces de l'Église à la providence générale. Loin que les lois générales du mouvement soient le principal objet de l'attache et de l'amour de Dieu, Nicole estime au contraire qu'on peut dire de ces lois, qui ne règlent que les mouvements de la matière, ce que saint Paul dit des bœufs : *Numquid de bobus cura est Deo?* Les actions des agents spirituels, des anges, des démons et de Dieu sur nos esprits ne peuvent être comprises dans ces lois générales, or, de là dépendent la plupart des événements, et sans elles presque rien n'arriverait de ce qui

(1) *Du pouvoir physique*, tome X des Œuvres.

arrive. Si les miracles visibles et publics sont rares, rien de plus commun, selon Nicole, que les miracles invisibles et secrets (1). Il s'indigne contre les facultés de théologie et l'inquisition de Rome qui laissent passer de telles maximes sans les condamner : « Ce livre (*Les réflexions philosophiques et théologiques*) n'est pas la honte du méditatif, c'est celle des facultés de théologie, ce sera celle de l'inquisition de Rome, si elle demeure sans rien faire (2). » Comme Arnauld, il condamne les théologiens étourdis qui compromettaient le cartésianisme et la foi par leurs explications philosophiques de l'Eucharistie. Il leur reproche de subordonner les mystères à des principes philosophiques, et non les principes philosophiques aux mystères. Il traite assez durement Desgabets dans une lettre où il s'excuse, sur le manque de loisir, de ne pouvoir le réfuter comme l'en priait Arnauld. Il invite Arnauld à conjurer Desgabets de tourner son esprit à d'autres spéculations : « Nous sommes si près de l'autre vie, c'est-à-dire d'un état où nous saurons la vérité de toutes choses, pourvu que nous nous soyons rendus dignes du royaume de Dieu, que ce n'est pas la peine de travailler à s'éclaircir de toutes les questions curieuses de la théologie et de la philosophie (3). » Ces paroles expriment bien l'état de son âme, la lassitude de toutes les querelles du monde et l'aspiration à la lumière et à la paix éternelles.

J'en ai dit assez pour caractériser le cartésianisme de Nicole et le distinguer de celui d'Arnauld. Nicole n'a pas le même degré d'attachement à la philosophie et à Descartes.

(1) Lettres 28 et 29 du tome 2.

(2) Lettre 36 du tome 2.

(3) Lettre 83 du tome 1er.

Au milieu de son cartésianisme, il conserve une certaine défiance contre toute philosophie, même contre la meilleure, contre celle de Descartes. Si dans la *Logique de Port-Royal* Nicole se montre à nous avec une foi plus ferme, dans la *Méthode philosophique* avec une allure cartésienne plus décidée, c'est sans doute à la collaboration d'Arnauld qu'il faut l'attribuer. Enfin, nous ne trouvons pas dans Nicole cette tendance à l'empirisme que nous avons signalée dans Arnauld, et, tout en condamnant dans Malebranche les êtres représentatifs, la vision des corps en Dieu, les idées sur la providence et sur la grâce, il garde la doctrine d'une raison unique qui est celle de Dieu, au sein de laquelle tous les hommes aperçoivent une même vérité absolue et les premiers principes de la spéculation et de la pratique.

Arnauld et Nicole sont les auteurs de l'*Art de penser* (1). L'*Art de penser*, plus souvent désigné sous le nom de *Logique de Port-Royal*, ne se recommande ni par l'originalité ni par l'invention. Pour les règles du raisonnement, il reproduit Aristote, et Descartes pour celles de la méthode. D'autres logiciens avaient déjà tenté de réduire et simplifier Aristote, et avaient protesté contre l'abus et l'importance exclusive des règles du syllogisme, à tel point que Nicole et Arnauld sont eux-mêmes obligés de modérer cette réaction, et de dire quelques mots en faveur de ces termes,

(1) Il est assez difficile de déterminer exactement la part de l'un et de l'autre. D'après une note de Racine fils, l'abbé Goujet, dans la *Vie de Nicole*, dit qu'Arnauld a travaillé aux trois premières parties, que la quatrième tout entière est de lui, et que les deux discours sont de Nicole. Mais il semble résulter qu'Arnauld est l'auteur du premier discours, de ce qu'il écrit à Mme de Sablé : « qu'il lui envoie un discours qui vous divertira une demi-heure, que nous avons pensé mettre à la tête de nos logiques. » Lettre du 19 avril 1660.

déjà si décriés, de *baroco*, *baralipton*, etc. Les auteurs de l'*Art de penser* n'ont pas été les premiers à vouloir donner un but pratique à la logique, en montrant ses applications diverses à toutes les sciences. Avant Descartes et avant Bacon, Ramus avait tenté d'y faire la même révolution. Enfin, d'autres logiciens moralistes, depuis Montaigne, avaient analysé les sophismes de l'amour-propre et de la passion. La *Dialectique* de Ramus, l'*Art de conférer* de Montaigne, le *Novum organum* de Bacon, les *Petits écrits* de Pascal sur l'*Art de persuader* et l'*Esprit géométrique* (1), la *Logique* de Clauberg, que les auteurs citent avec éloge, et par-dessus tout Descartes, auquel eux-mêmes ils rapportent le mérite des réflexions nouvelles de leur logique : voilà les antécédents de la *Logique de Port-Royal* (2). Mais à défaut de nouveauté, elle a un singulier mérite d'élégance, de clarté, d'intérêt et de bon sens ; par où, avec l'avantage d'être écrite en français, elle a obtenu plus de succès qu'aucune des logiques qui l'ont précédée ou suivie. Publiée en français en 1662, bientôt elle fut traduite en latin, et de nombreuses éditions en l'une et l'autre langues se succédèrent rapidement. Les éditeurs des œuvres d'Arnauld en comptaient, en 1736, déjà dix en fran-

(1) Ils n'étaient pas encore publiés, mais Arnauld et Nicole en avaient les manuscrits entre les mains.

(2) « On est obligé de reconnaître que ces réflexions qu'on appelle nouvelles parce qu'elles ne se trouvent pas dans les logiques communes, ne sont pas toutes de celui qui a travaillé à cet ouvrage et qu'il en a emprunté quelques-unes des livres d'un célèbre philosophe de ce siècle, qui a autant de netteté d'esprit qu'on trouve de confusion dans les autres. » (Disc. prélim.) Arnauld déclare en outre qu'il a textuellement emprunté la plus grande partie de ce qu'il dit sur les *Questions*, dans le chapitre de l'analyse et de la synthèse, à un manuscrit de Descartes, *Regulæ ad directionem ingenii*, qui lui a été communiqué par Clerselier. La division des lieux a été prise dans la *Logique* de Clauberg.

çais et autant en latin. C'est par elle surtout que le cartésianisme pénétra dans l'enseignement. A partir de la fin du XVII[e] siècle, nous voyons la plupart des professeurs de l'université de Paris, et particulièrement le célèbre Pourchot, la suivre fidèlement et la reproduire presque tout entière dans la partie logique de leurs *Cursus philosophici* ou *Institutiones philosophiæ*. Une sorte de gageure d'Arnauld d'enseigner, en quatre ou cinq jours, toute la logique au jeune duc de Chevreuse, donna naissance à cet ouvrage. Il comptait ne mettre qu'un jour à le faire ; mais il en employa quatre ou cinq, par suite des réflexions nouvelles qui lui survinrent. Ce premier fond, ébauché par Arnauld, fut accru du double avant l'impression, et encore successivement augmenté dans les cinq éditions qui suivirent. La logique est définie, l'art de bien conduire sa raison dans la connaissance des choses, tant pour s'en instruire soi-même que pour en instruire les autres. Le titre même d'*Art de penser* indique cette extension, à toutes les opérations de l'intelligence, de la logique autrefois restreinte au seul art de raisonner. Elle est divisée suivant les quatre opérations de l'intelligence, qui sont : concevoir, juger, raisonner, ordonner. Les idées par lesquelles on conçoit le jugement, avec les règles de la proposition qui en est l'expression, le raisonnement, avec les règles du syllogisme qui en est la forme, la méthode qui est l'art d'ordonner les pensées pour découvrir la vérité quand nous l'ignorons, ou pour la prouver aux autres quand nous la connaissons déjà, avec les règles de la démonstration, telles sont les quatre parties dont se compose la *Logique de Port-Royal*. Nous ne voulons qu'en indiquer l'esprit général, les principales doctrines, les mérites, et non en faire une analyse.

Tout le suc du *Discours de la Méthode* y est, pour ainsi dire, exprimé, et partout on y sent l'esprit de Descartes. Les deux discours préliminaires, admirables de sens, de sagesse et de

fermeté, sont comme un manifeste de l'esprit nouveau, dans les sciences et dans la philosophie, contre l'esprit ancien. D'un bout à l'autre *l'art de penser* est un commentaire, une application, une défense de la maxime de l'évidence et de la clarté des idées, à laquelle Arnauld et Nicole ramènent toute certitude. Comme la lumière ne se distingue des ténèbres que par la lumière elle-même, il ne faut pas d'autres marques pour reconnaître la vérité que cette lumière même qui l'environne, et qui se soumet l'esprit et le persuade malgré qu'il en ait. Le pyrrhonisme est traité de secte de menteurs. A-t-on jamais trouvé quelqu'un, dit Nicole, qui doutât sérieusement qu'il y ait un soleil, une terre, qu'il ait un corps, et d'ailleurs, à tout le moins peut-on douter que l'on doute, et, par là, le scepticisme n'est-il pas vaincu dans son dernier retranchement?

Cette foi si ferme à la seule évidence explique le peu de respect des auteurs de la *Logique* pour les traditions de l'École, la vieille science scholastique et l'autorité d'Aristote. C'est une guerre perpétuelle à Aristote ; on lui emprunte tous les exemples de définitions, d'argumentations, de démonstrations vicieuses et de sophismes. Pas une occasion n'est perdue de tourner en dérision la science de l'École, les formes substantielles, l'horreur du vide, etc. En revanche, on accrédite Descartes et la physique nouvelle, en y prenant les exemples de bons raisonnements, ou en faisant dériver des sophismes de l'amour-propre et de la passion les raisons de ceux qui les combattent. A ceux qui se scandalisent de ce qu'ils osent témoigner qu'ils ne sont pas du sentiment d'Aristote, Arnauld et Nicole répondent qu'on ne doit de respect à un philosophe qu'en raison de la vérité ; qu'Aristote n'a même pas droit à cette déférence que semble exiger le consentement universel, car ce consentement n'existe plus pour lui dans les principaux pays de l'Europe. Ils se défendent néanmoins de méconnaître

son génie et ce dont ils lui sont redevables; s'ils prennent chez lui des exemples de mauvais raisonnements, ce n'est pas qu'ils veuillent donner à penser qu'il n'y a qu'erreur dans sa doctrine, mais pour qu'ils frappent davantage, étant tirés d'un si grand philosophe. Quant à eux, ils ne veulent ni condamner généralement Aristote, comme d'abord on a fait autrefois, au commencement du moyen-âge, ni en faire l'unique règle, comme on a voulu depuis : « Le monde ne peut durer longtemps dans cette contrainte, et se remet insensiblement en possession de la liberté naturelle et raisonnable qui consiste à approuver ce qu'on juge vrai et à rejeter ce qu'on juge faux. »

Leur but est plutôt pratique que spéculatif. Avant tout, ils se proposent de former le jugement. La justesse d'esprit, le bon sens, voilà ce qu'il y a de plus précieux; tandis que l'usage de toutes les autres qualités est borné, celui du bon sens s'étend à tout. La raison ne doit pas être considérée comme un instrument pour acquérir les sciences, mais, au contraire, les sciences comme un instrument pour perfectionner la raison. Tous les hommes ne sont pas nés pour mesurer les lignes et considérer les mouvements de la matière, mais tous sont obligés d'être justes, équitables, judicieux dans leurs actions et dans leurs discours. Rien de plus dangereux et de plus commun que la fausseté de l'esprit, et aussi rien de plus difficile à corriger. Dans l'ordre spéculatif et dans l'ordre moral, les causes et les remèdes en sont analysés avec la plus merveilleuse sagacité. Comme la *Recherche de la vérité*, comme les *Essais de morale*, la *Logique de Port-Royal* est admirable par la connaissance du cœur humain, et des dérèglements de la volonté qui troublent le jugement.

Ses auteurs joignent aux règles des exemples propres à les graver dans l'esprit. Le choix des exemples est un des attraits et une des nouveautés heureuses de leur logique. Ils

n'ont pas voulu, disent-ils, d'une logique toute sèche, avec les exemples ordinaires d'animal et de cheval, que personne n'aurait lue ou, du moins, que personne n'aurait retenue, comme il arrive à tant d'autres. Rien de plus varié que leurs exemples empruntés à presque toutes les sciences, à la métaphysique, à la rhétorique, à la morale, à la physique, à la géométrie, à la théologie elle-même, et pris de préférence dans les questions du plus grand intérêt qui divisaient alors les esprits et les tenaient en suspens. Presque tous directement ou indirectement sont une piquante critique des préjugés qui retiennent aux erreurs anciennes et s'opposent aux vérités nouvelles. Dans toutes ces branches si diverses de connaissances auxquelles ils touchent tour à tour, ils prodiguent les sages observations et les excellents préceptes, ils font preuve de solidité et de justesse. On reconnaît l'auteur des *Essais de morale* dans l'analyse des causes qui égarent nos jugements moraux sur les vrais biens et sur les vrais maux, sur nous-mêmes et sur les autres. Le germe des meilleurs développements de la *Recherche de la vérité* est contenu dans les chapitres sur les idées confuses en morale, sur les sophismes, sur les mauvais raisonnements que l'on commet dans la vie civile et dans les discours ordinaires.

Les règles tirées d'Aristote et des anciennes logiques sur les propositions et les syllogismes sont éclaircies, réduites et simplifiées avec beaucoup d'art, et en même temps appréciées à leur juste valeur. Ni ils ne les érigent en un spécifique infaillible contre l'erreur, ni ils ne les tiennent en un injuste mépris, comme il commençait à être de mode. Ils pensent que celui qui ne serait pas capable de reconnaître la fausseté d'un raisonnement par les seules lumières de la raison, ne le serait pas d'entendre les règles que l'on en donne, et encore moins de les appliquer ; mais ils les estiment être utiles en quelques rencontres et à l'égard de quelques

personnes, et merveilleusement propres à exercer l'esprit, quand on ne les considérerait que comme des vérités spéculatives.

La première partie de la Logique (1) qui traite des idées, contient une courte, mais excellente réfutation de la doctrine de Hobbes et de Gassendi, sur la nature et l'origine des idées, à laquelle on oppose les idées innées de Descartes. Aux règles de la méthode, données dans la quatrième partie, on peut reprocher de s'appliquer presque exclusivement à la géométrie. Il n'est question de l'induction qui, de la recherche des choses particulières, nous conduit à la connaissance d'une vérité générale, qu'à propos des sophismes et des mauvais raisonnements dans la vie civile. En général Arnauld, l'auteur des *Éléments de géométrie*, a plutôt en vue dans toute la méthode, la démonstration et la déduction que l'induction et la généralisation. Cependant, pour l'exactitude du jugemen et la justesse d'esprit, les règles de l'induction, soit dans la

(1) On trouve dans l'*Encyclopédie*, à l'article Logique, une excellente appréciation de l'*Art de penser* : « La méthode de Descartes a donné naissance à la *Logique* dite l'*Art de penser*. Cet ouvrage conserve toujours sa réputation. Le temps qui détruit tout ne fait qu'affermir de plus en plus l'estime qu'on en fait. Il est estimable surtout par le soin qu'on a pris de le dégager de plusieurs questions frivoles. Les matières qui avaient de l'utilité parmi les logiciens au temps qu'elle fut faite, y sont traitées dans un langage plus intelligible qu'elles ne l'avaient été ailleurs en français. Elles y sont exposées plus utilement par l'application qu'on y fait des règles à diverses choses dont l'occasion se présente fréquemment, soit dans l'usage des sciences ou dans le commerce de la vie civile ; au lieu que les logiques ordinaires ne faisaient presque nulle application des règles à des choses qui intéressent le commun des honnêtes gens. Beaucoup d'exemples qu'on y apporte sont bien choisis, ce qui sert à exciter l'attention de l'esprit et à conserver le souvenir des règles. On y a mis en œuvre beaucoup de pensées de Descartes en faveur de ceux qui ne les auraient pas aisément ramassées dans ce philosophe. »

science, soit dans la morale, n'importent-elles pas autant que celles des définitions, des axiômes et des démonstrations? Il est fâcheux que sur ce point les auteurs de la *Logique de Port-Royal* ne se soient pas plus inspirés du *Novum organum*. En comblant cette lacune, en rajeunissant quelques-uns des exemples, la *Logique de Port-Royal* serait encore aujourd'hui le meilleur des livres classiques dans l'enseignement de la philosophie.

CHAPITRE IX.

Bossuet philosophe et cartésien. — Ses ouvrages philosophiques.—Descartes et le P. Cornet ses deux maîtres. — Oraison funèbre du P. Cornet. — Bossuet fauteur du cartésianisme. — Rejette quelques paradoxes cartésiens.—D'accord avec Leibnitz contre l'étendue essentielle. — Jugement sur les explications eucharistiques. — Arnauld et Fénelon suscités par Bossuet contre Malebranche.—Alarmes au sujet de la philosophie de Malebranche. — Lettre à un disciple de Malebranche. — Réconciliation entre Bossuet et Malebranche. — Le *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*, admirable manuel de la philosophie de Descartes. — De la raison et des vérités absolues. — Les vérités éternelles objet naturel de l'entendement et subsistant en Dieu, en qui nous les voyons. — Inspirations puisées par Bossuet dans cette doctrine. — De l'éternité attribuée à toutes les idées dans sa *Logique*. — Excursion dans la philosophie de Platon. — Avant-goût de la vie bienheureuse dans ces hautes opérations intellectuelles.—*Traité du libre arbitre*. — Système de la prémotion physique. — De la correspondance, de la distinction et de l'union de l'âme et du corps. — Preuves physiques et métaphysiques de l'existence de Dieu. — *Élévations sur les mystères*. — Explication rationnelle de la Trinité. — Dieu créateur. — De la Providence à l'égard des sociétés humaines.—*Discours sur l'histoire universelle*. —Différence de la Providence de Bossuet et de celle de Malebranche.—Foi de Bossuet dans les lumières naturelles de la raison.—Période de la loi de nature.— Christianisme de nature.

Comme Arnauld, Bossuet a défendu Descartes et combattu Malebranche. La philosophie n'a été sans doute ni l'affaire importante, ni la principale gloire de Bossuet, et, lui-même,

il a si peu prétendu à la renommée philosophique, qu'il a négligé d'imprimer tout ce qu'il a écrit sur la philosophie proprement dite (1). Cependant, à défaut d'originalité, il se recommande en philosophie, par son admirable bon sens à ne prendre que ce qu'il y a de plus sain et de plus incontestable dans Descartes, par la force à le faire valoir, par l'éloquence à l'exprimer. D'ailleurs, montrer Bossuet philosophe et car–

(1) Le *Traité du libre arbitre* a été imprimé en 1710. Le *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même* se trouva dans les papiers de Fénelon, auquel Bossuet l'avait confié pour l'éducation du duc de Bourgogne. Il fut publié pour la première fois en 1722, sous le titre d'*Introduction à la philosophie*, qui est celui que lui donne Bossuet dans sa lettre au pape sur l'éducation du Dauphin. Ni l'auteur du privilége, ni l'éditeur n'ont l'air de se douter que Bossuet en est l'auteur, et quelques-uns même l'attribuèrent à Fénelon. Le *Journal de Trévoux*, avril 1723, en donne une analyse sans nommer l'auteur et lui reproche de tomber dans les erreurs de Malebranche. Cependant il était mentionné dans la liste des ouvrages posthumes de Bossuet pour lesquels un privilége avait été accordé à son neveu l'évêque de Troyes qui, sollicité d'en donner enfin une édition authentique, en fit paraître une en 1741, mais moins exacte que celle de 1722, car on y a modifié, d'après les progrès nouveaux de la science, la partie anatomique, et, ce qui est plus impardonnable, on s'est permis de toucher au style de Bossuet.

La *Logique* a été publiée pour la première fois par M. Floquet, en 1826, Baucé-Rusand, Paris. Elle se trouve dans les Œuvres philosophiques de Bossuet, publiées par M. de Lens. In-12, Paris, 1843. Enfin M. Nourrisson vient de publier, pour la première fois, à la suite d'une thèse sur la philosophie de Bossuet, des extraits faits par Bossuet de la morale à Nicomaque, d'après lesquels, comme il le dit dans sa lettre au pape, il enseignait la morale d'Aristote, et un petit traité des causes. Ce petit traité, auquel Bossuet renvoie deux ou trois fois dans sa *Logique*, est une analyse très-claire des quatre causes distinguées par Aristote, auxquelles Bossuet ajoute quelques pensées sur la cause exemplaire, sur la cause première et la cause seconde, sur la fin, inspirées par Platon et le christianisme. Parmi les pertes connues, nous signalerons celle d'un manuscrit sur une nouvelle explication du mystère de l'Eucharistie, que nous avons cité d'après l'analyse et les extraits qu'en donne l'auteur de la préface des Œuvres philosophiques d'Arnauld.

tésien n'est pas sans importance pour l'honneur de la philosophie et de Descartes, pour la confusion de leurs aveugles ennemis, au risque d'achever de le faire excommunier par ceux qui déjà ne lui pardonnent pas d'avoir admiré l'*Iliade*, l'*Énéide* et le *Parthénon*.

Descartes et le P. Cornet, voilà, en philosophie, les deux maîtres de Bossuet. C'est sous la direction du P. Cornet, syndic de la Sorbonne, grand-maître du collége de Navarre, célèbre pour avoir dénoncé les cinq propositions de Jansénius, que Bossuet acheva ses études de philosophie et de théologie (1). Il prononça sa première oraison funèbre, en 1663, en l'honneur de ce maître vénéré. Par l'éclatant témoignage de sa pieuse et vive reconnaissance, on peut juger de la part du P. Cornet dans ses dernières études, et de l'influence qu'il dut exercer sur son esprit : « Et moi, si toutefois vous me permettez de dire un mot de moi-même, moi, dis-je, qui ai trouvé en ce personnage, avec tant d'autres rares qualités, un trésor inépuisable de sages conseils, de bonne foi, de sincérité, d'amitié constante et inviolable, puis-je lui refuser quelques fruits d'un esprit qu'il a cultivé avec une bonté paternelle dès sa première jeunesse, ou lui dénier quelque part dans mes discours, après qu'il en a été si souvent le censeur et l'arbitre? » Dans la même oraison funèbre, Bossuet nous apprend encore que le P. Cornet connaissait à fond les opinions de l'École et la doctrine de saint Thomas: « Il connaissait très-parfaitement et les confins et les bornes de toutes les opinions de l'École ; jusqu'où elles couraient, et jusqu'où elles commençaient à se séparer : surtout il avait grande connaissance de la doctrine de saint Augustin et de l'école de saint Thomas. » De cet enseignement du P. Cornet, Bossuet a gardé une admiration pour Aristote, qui contraste avec l'injuste mépris

(1) *Histoire de Bossuet*, par le cardinal Bausset, 1er livre.

de la plupart des autres cartésiens, Dans sa *Logique*, dans la *Connaissance de Dieu et de soi-même*, nous trouverons plus d'une trace excellente du péripatétisme, comme aussi dans le *Traité du libre arbitre*, nous reconnaîtrons l'influence du thomisme du P. Cornet, par la préférence qu'il donne à la prémotion physique sur tous les autres systèmes imaginés pour concilier le libre arbitre avec la dépendance absolue de la créature à l'égard de Dieu. Indépendamment du thomisme qu'on lui avait enseigné au collége de Navarre, Bossuet s'était nourri de la lecture de saint Augustin, qui le prépara, de même qu'Arnauld, à bien accueillir Descartes.

Nous ignorons quand Bossuet commença à connaître et à goûter la philosophie de Descartes. Mais l'époque de sa vie, pendant laquelle il s'en occupa davantage, est celle de l'éducation du Dauphin, pour lequel il composa la *Logique* et le *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*. A Versailles, il était le centre et le chef d'une petite réunion littéraire et philosophique où dominaient les cartésiens, tels que Cordemoy, La Bruyère, Fénelon, Pellisson, l'abbé Fleury. Ils discutaient presque tous les jours, sur divers sujets de théologie et de philosophie, en se promenant dans une allée du parc de Versailles, à laquelle, en souvenir de ces doctes promenades, la cour donna le nom d'allée des philosophes.

D'après le témoignage de l'abbé Le Dieu qui a été son secrétaire pendant les vingt dernières années de sa vie, Bossuet mettait le *Discours de la Méthode* au-dessus de tous les ouvrages du siècle (1). L'abbé Genest, dans la préface de sa *Philosophie en vers de Descartes* raconte qu'il s'est trouvé

(1) *Histoire de Bossuet*, par le cardinal Bausset.

pour ainsi dire à l'école de feu M. de Meaux qui a approuvé ces principes ou les a rectifiés par ses conseils. C'est Bossuet qui fit nommer l'excellent cartésien Cordemoy lecteur ordinaire du Dauphin, et qui en même temps retenait le cartésien Pourchot dans l'enseignement public, à cause du bien qu'il en espérait. Ainsi non seulement il était cartésien, mais encore il cherchait à faire école, il s'entourait de cartésiens, il encourageait et répandait le cartésianisme autour de lui. Le fruit que l'Église devait espérer de cette doctrine pour établir dans l'esprit des philosophes la divinité et l'immortalité de l'âme, voilà pour Bossuet, comme pour Arnauld et pour les grands théologiens cartésiens, la principale cause d'attachement à la philosophie nouvelle.

Mais si Bossuet est cartésien, on comprend qu'il ne le sera qu'avec toute la circonspection, les réserves et les restrictions que lui commandent sa position officielle en face des arrêts du Conseil du roi, son admirable bon sens à l'égard de certains paradoxes cartésiens et sa sévère orthodoxie à l'égard de tous les points qui, directement ou indirectement, de près ou de loin, lui paraissent pouvoir porter quelque atteinte à la foi. Il est sans doute singulier de voir l'éducation du Dauphin confiée à des mains cartésiennes, alors que le cartésianisme était proscrit de l'enseignement par un arrêt du Conseil du roi. Huet, qui n'écrivit la *Censure* que dix-neuf ans plus tard, était encore cartésien quand il fut choisi pour venir en aide à Bossuet (1). Néanmoins Bossuet à la cour

(1) Cette contradiction est ironiquement relevée dans une pièce de vers qui se trouve dans la *Relation fidèle de ce qui s'est passé dans l'université d'Angers au sujet de la philosophie de Descartes et en exécution des ordres du Roi*. L'auteur fait prédire à Descartes le triomphe de sa doctrine.

Louis
M'en donne aujourd'hui sa parole,
Puisqu'il veut, grâce à Bossuet,

et précepteur du Dauphin, Bossuet théologien et évêque est tenu à certains ménagements dans son attachement à une philosophie condamnée ; aussi sera-t-il plus souvent cartésien avec les noms de David, de Socrate, de saint Paul, de saint Augustin, ou de saint Thomas, qu'avec celui de Descartes, comme on le voit dans sa lettre au pape sur l'éducation du Dauphin.

Mais quelle que fût la réserve de Bossuet, il ne put supporter en silence l'apostasie cartésienne de Huet. Huet nous apprend lui-même qu'à ce sujet il y avait entre eux de vives quoique amicales discussions. Quand plus tard il publia la *Censure*, il crut devoir, en souvenir de leur ancienne liaison, en envoyer un exemplaire à Bossuet, en y joignant une lettre dans laquelle il exprimait la crainte qu'un présent tellement contraire à ses sentiments ne lui fût pas très-agréable, et en même temps l'espérance que cette diversité d'opinions ne troublerait pas l'union de leurs cœurs. Dans une réponse qui n'est pas exempte d'aigreur, Bossuet, sans s'expliquer davantage, se borne à dire qu'il a quelque peine à supporter de se voir attribuer de l'attachement pour le cartésianisme par quelqu'un qui le juge si contraire à la foi. Huet, dans une nouvelle lettre, s'empresse de protester qu'en le rangeant parmi les cartésiens, il n'avait pas plus pensé porter atteinte à l'intégrité de sa foi qu'à celle de saint Thomas et d'autres Pères

Grâce à l'incomparable Huet,
Que ce soit moi qui par leur bouche
Donne tous les jours quelque touche,
Pour de son fils faire un portrait
Qui nous montre un prince parfait....

Si donc Louis paraît le chasser avec colère, c'est qu'il ne veut pas, pédantesques cohortes, que cette lumière qui doit éclairer son fils ne se profane chez vous. (Voir l'*Introduction des Œuvres philosophiques de Bossuet*, par M. de Lens.)

de l'Église, en disant qu'ils sont péripatéticiens ou platoniciens (1).

Si la proscription officielle du cartésianisme impose à Bossuet quelque réserve dans l'expression de ses sentiments philosophiques, d'un autre côté son bon sens ne lui permet pas d'en accepter sans restriction toutes les doctrines. Quoiqu'il ne conçoive la dépendance mutuelle de deux substances aussi opposées que l'âme et le corps, que par un miracle perpétuel de Dieu, cependant il ne veut pas qu'on dise que la volonté ne peut remuer le corps, et que nous nous trompons quand nous croyons faire quelque action en nous remuant, ou en pensant que notre volonté a quelque action réelle sur le corps et cause du mouvement. « On le pourra dire sans difficulté, car tout le langage humain appelle cause ce qui, étant une fois posé, on voit suivre aussitôt un certain effet (2). » Pour prouver l'existence des corps, il lui semble inutile de recourir à la foi ou même à l'argument de la véracité divine. « S'il y a des corps dans l'univers, c'est chose de fait dont nous sommes avertis par nos sens comme des autres faits(3).» Il accuse de parler fort impertinemment les cartésiens qui se plaisent à répéter que la chaleur n'est pas dans le feu, ni la froideur dans la glace, ni l'amertume dans l'absinthe, parce qu'il faut bien qu'il y ait quelque chose en ces objets qui produise en nous ces sentiments, quoique ces mots n'expliquent pas ce qu'est ce quelque chose (4). Il se met à l'abri du reproche de séparer l'âme du corps et de

(1) *Commentarius de rebus ad eum pertinentibus*, p. 388, in-12. Amst., 1718.

(2) *Traité du libre arbitre*, chap. 9.

De la connaissance de Dieu et de soi-même, chap. 3.

gique, 1re partie, chap. 10.

les faire indépendants l'un de l'autre, en définissant leur union un tout naturel qui constitue l'homme. S'il pense avec Platon et Malebranche que nous voyons en Dieu les vérités éternelles, il se garde, comme nous le verrons, de toute hypothèse sur la manière dont nous les voyons, il se retranche à tenir le fond sans prétendre expliquer le comment. Enfin il ne peut se résoudre à recevoir l'automatisme des bêtes auquel il préfère l'opinion commune qui est aussi celle de l'École.

De même que le bon sens, la foi lui impose des restrictions et des réserves à l'égard des points du cartésianisme déclarés suspects par les théologiens, et surtout à l'égard de l'étendue essentielle, à cause des difficultés eucharistiques, de l'infinité du monde, de l'impossibilité de la création et de la destruction des substances qui paraissent pouvoir en résulter. Toutefois, même en ce point délicat, Bossuet n'abandonne pas Descartes, et il cherche à l'interpréter et à le modifier de manière à le mettre à l'abri des objections des théologiens. D'abord il dit, en faveur des cartésiens, qu'en définissant le corps par la substance étendue, témoin Rohault qu'il cite, ils ne prétendent le définir que par rapport à nos idées naturelles, à nos usages et au cours ordinaire des choses. Cela n'empêche pas de supposer que dans le corps il y ait quelque chose de plus profond et de plus intime, de plus foncier, que Dieu y ait mis et que nous ne connaissions pas. En disant que le corps est l'étendue et l'esprit la pensée, les cartésiens les définissent par leur acte et non par leur essence, mais ce n'est pas à dire pour cela qu'ils constituent l'essence dans l'acte même (1). Là-dessus Bossuet

(1) Voir, dans la Préface historique et critique des Œuvres philosophiques d'Arnauld (tome 38 des Œuvres), des extraits d'un manuscrit de Bossuet sur l'examen d'une nouvelle explication de l'Eucharistie. Cette nouvelle ex-

écrit à Leibnitz que toutes les fois qu'il entreprendra de prouver que l'essence des corps n'est pas dans l'étendue actuelle, non plus que celle de l'âme dans la pensée, il se déclare hautement pour lui (1). Sans doute Bossuet inclinait à placer cette essence, comme Leibnitz, dans une force qui est le principe et le support de l'étendue. Pellisson, probablement d'après les entretiens de Bossuet, écrivait aussi à Leibnitz dans le même sens sur ce point important du cartésianisme : « Notre imagination est accoutumée à concevoir l'être, même dans les choses les plus insensibles, avec je ne sais quoi qui le soutient, qui le défend et qui lui donne une puissante inclination à s'étendre ; comme on voit clairement qu'une goutte d'eau, si elle pouvait s'étendre, inonderait toute la terre, et que la moindre étincelle de feu, si elle ne trouvait point d'obstacle, embraserait tout l'univers. Ainsi, Monsieur, je ne puis que louer votre pensée, etc.» (2). Avec cette interprétation, dont la doctrine cartésienne lui paraît susceptible, Bossuet persiste à croire qu'il ne faut pas condamner les sentiments de Descartes sur l'essence des corps comme plus embarassants ou moins propres que ceux de l'École à expliquer le mystère de la présence réelle.

Mais s'il refuse de se joindre à ceux qui accusaient le cartésianisme d'incompatibilité avec le concile de Trente, il condamne sévèrement toutes ces prétendues démonstrations cartésiennes de l'Eucharistie, imaginées ou divulguées par

plication est celle de Desgabets, tirée des *Lettres de Descartes au P. Mesland*. Ce manuscrit, qui eût été d'un grand intérêt pour la théologie et pour l'histoire de la philosophie cartésienne, est malheureusement perdu, ou du moins n'a jamais été publié.

(1) Édit. Lefèvre, XIe vol., p. 109.

(2) De la tolérance des religions, *Lettres de M. Leibnitz et Réponses de M. Pellisson*, in-12. Paris, 1592. Cette lettre est datée du 23 octobre 1691.

de téméraires disciples de Descartes, et sans doute il n'eût pas moins sévèrement condamné les hypothèses étranges proposées par Leibnitz pour la concilier avec les monades (1). Dans sa sollicitude pour les intérêts de la foi et de la philosophie cartésienne, il s'inquiète au bruit de deux lettres de Descartes entre les mains de Pourchot, contenant une nouvelle explication de l'Eucharistie, et il en demande une copie dans une lettre où il dit. : « M. Descartes a toujours craint d'être noté par l'Église, et on lui voit prendre sur cela des précautions dont quelques-unes allaient jusqu'à l'excès. Quoique ses amis pussent désavouer pour lui une pièce qu'il n'aurait pas donnée lui-même, ses ennemis en tireraient des avantages qu'il ne faut pas leur donner. » Après les avoir lues, voici le jugement qu'il en porte : « Vous pouvez dans l'occasion bien assurer votre ami qu'elles ne passeront jamais et qu'elles se trouveront directement opposées à la doctrine catholique. M. Descartes, qui ne voulait pas être censuré, a bien senti qu'il fallait les supprimer. Si ses disciples les impriment, ils seraient une occasion de donner atteinte à la réputation de leur maître. Il y a charité à les en empêcher. Pour moi, je tiens pour suspect tout ce qu'il n'a pas donné lui-même, et dans ce qu'il a imprimé, je voudrais qu'il eût retranché quelques points pour être entièrement irrépréhensible par rapport à la foi, car pour le pur philosophique, j'en fais bon marché (2). » Toutefois il croit de l'intérêt de la vérité et de la justice de distinguer cette explication de celle que Descartes a exposée lui-même dans ses écrits publics, où il se donne beaucoup de peine à expliquer, suivant les principes de sa philosophie, la conservation des espèces du pain, la substance du pain étant ôtée : « On voit donc qu'il agissait,

(1) *Lettres au P. Des Bosses.*

(2) Lettre à M. Pastel en 1701, édit. Lefèvre, tome XI, p. 254.

dans tout ce discours, suivant la commune présupposition des catholiques. Si dans quelque écrit particulier il a proposé ou hasardé quelque autre chose, je ne m'en informe pas, et il me suffit d'avoir montré dans un écrit qu'il a publié, et que lui-même il appelle le plus sérieux de tous, c'est-à-dire dans les *Méditations métaphysiques* et dans leur suite, qu'il a toujours supposé, avec tous les autres catholiques, l'absence réelle du pain et la présence aussi réelle du vrai corps de Jésus-Christ, au lieu que cette opinion élude, comme on l'a vu, l'une et l'autre (1).» Par tous ces efforts pour la justifier, par toutes ces appréhensions et ces conseils au sujet de ce qui pourrait la compromettre, on voit quel intérêt profond Bossuet portait à la philosophie de Descartes.

Directement ou indirectement, il fait la guerre à ceux qui la compromettent en abusant du nom et des principes de Descartes. Il excite François Lami à publier sa réfutation de Spinoza, pour laquelle il lui promet tous ses services (2). Il ne pardonne pas aux témérités théologiques et philosophiques de Malebranche, qu'il avait en vain personnellement conjuré de ne pas publier son nouveau système sur la grâce. Cependant, quelque éloignement et quelque horreur même qu'il manifeste pour quelques-uns de ses principes, il ne voulut pas directement entrer en lutte avec lui, content de susciter ou d'animer contre lui deux redoutables adversaires, Fénelon et Arnauld. C'est sous l'influence et avec les conseils de Bossuet que Fénelon composa sa *Réfutation du système de Malebranche sur la nature et la grâce.* D'un autre côté, on le voit, dans une lettre à l'évêque de Castorie, exciter Arnauld à commencer la lutte contre le système de la grâce; il ap-

(1) Manuscrit sur l'examen d'une nouvelle explication de l'Eucharistie, cité dans la préface des Œuvres philosophiques d'Arnauld.

(2) Édit. Lefèvre, tome XI, lettres 145, 146, 147, en 1688.

plaudit au *Livre des idées*, parce qu'en découvrant les paralogismes de l'auteur sur ce point, Arnauld prépare les voies à renverser le système sur la nature et la grâce, et il désire vivement que cette réfutation paraisse le plus tôt possible. Dans cette même lettre il s'exprime avec la plus grande violence contre Malebranche ; il dit n'avoir pas pu lire sans horreur ce qu'il avance sur la grâce et principalement sur Jésus-Christ, considéré comme cause occasionnelle de la distribution de la grâce (1). Arnauld, par l'intermédiaire de l'évêque de Castorie, M. de Néercassel, s'empresse d'assurer Bossuet qu'il est prêt à faire paraître cette réfutation : » *Presertim cum tu hoc postules et cum ipse pro sua erga te veneratione, nihil tibi possit denegare* (2).

Mais la plus vive critique de Bossuet contre Malebranche est dans une longue et remarquable lettre, pleine d'ironie et de sombres prévisions, au sujet des progrès de la philosophie de Malebranche, et des dangers dont la liberté de penser, introduite par ce nouveau système, menace l'Église. Cette

(1) Accepi librum cui est titulus *De veris et falsis ideis*. Quo libro gaudeo vehementissime confutatum auctorem eum qui *Tractatum de natura et gratia*, gallico idiomate, me quidem maxime reluctante, publicare non cessat. Hujus ego auctoris detectos paralogismos de ideis aliisque rebus huic argumento conjunctis, eo magis lætor quod ea viam parent ad evertendum omni falsitate repletum librum *De natura et gratia*... Atque equidem opto quam primum edi ac pervenire ad nos hujus tractatus promissam confutationem, neque tantum hujus partis quæ de gratia Christi, tam falsa, tam insana, tam nova, tam exitiosa dicuntur, sed vel maxime ejus qua de ipsa Christi persona, sanctæque ejus animæ, Ecclesiæ suæ structuræ incumbentis scientia, tam indigna proferuntur ; quæ mihi legenti horrori fuisse, isti etiam auctori candide, ut oportebat, declaratum a me est, atque omnino fateor enisum me esse omni ope ne tam infanda ederentur. (1683.) Édit. Lefèvre, tome XI, p. 82.

(2) Edit. Lefèvre, lettre 106.

de la plupart des autres cartésiens, Dans sa *Logique*, dans la *Connaissance de Dieu et de soi-même*, nous trouverons plus d'une trace excellente du péripatétisme, comme aussi dans le *Traité du libre arbitre*, nous reconnaîtrons l'influence du thomisme du P. Cornet, par la préférence qu'il donne à la prémotion physique sur tous les autres systèmes imaginés pour concilier le libre arbitre avec la dépendance absolue de la créature à l'égard de Dieu. Indépendamment du thomisme qu'on lui avait enseigné au collége de Navarre, Bossuet s'était nourri de la lecture de saint Augustin, qui le prépara, de même qu'Arnauld, à bien accueillir Descartes.

Nous ignorons quand Bossuet commença à connaître et à goûter la philosophie de Descartes. Mais l'époque de sa vie, pendant laquelle il s'en occupa davantage, est celle de l'éducation du Dauphin, pour lequel il composa la *Logique* et le *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même*. A Versailles, il était le centre et le chef d'une petite réunion littéraire et philosophique où dominaient les cartésiens, tels que Cordemoy, La Bruyère, Fénelon, Pellisson, l'abbé Fleury. Ils discutaient presque tous les jours, sur divers sujets de théologie et de philosophie, en se promenant dans une allée du parc de Versailles, à laquelle, en souvenir de ces doctes promenades, la cour donna le nom d'allée des philosophes.

D'après le témoignage de l'abbé Le Dieu qui a été son secrétaire pendant les vingt dernières années de sa vie, Bossuet mettait le *Discours de la Méthode* au-dessus de tous les ouvrages du siècle (1). L'abbé Genest, dans la préface de sa *Philosophie en vers de Descartes* raconte qu'il s'est trouvé

(1) *Histoire de Bossuet*, par le cardinal Bausset.

cartes mal entendus. Voici une allusion à la providence générale de Malebranche, dans l'oraison funèbre de Marie-Thérèse : « Que je méprise ces philosophes qui, mesurant les conseils de Dieu à leurs pensées, ne le font auteur que d'un certain ordre général, d'où le reste se développe comme il peut ! »

Néanmoins, comme le remarque l'auteur de la *Vie d'Arnauld*, toutes les attaques de Bossuet contre Malebranche sont toujours indirectes ou confidentielles et par lettres. Aucun évêque, aucune Faculté de théologie ne s'éleva publiquement contre la philosophie de Malebranche, et Bossuet qui, comme on vient de le voir, l'avait censurée si fortement, en parlant à l'auteur lui-même, et dans quelques-unes de ses lettres, ne la combattit jamais par aucun écrit public ; il ne voulut pas même consentir à ce que sa lettre à M. de Néercassel fut publiée. Nous l'avons déjà dit, peut-être Bossuet eût-il craint de blesser l'archevêque de Paris et les Jésuites, qui protégeaient alors Malebranche comme un redoutable adversaire d'Arnauld, et en intervenant publiquement contre lui de paraître faire cause commune avec Arnauld.

Cependant, sur la fin de sa vie, Bossuet relâcha quelque chose de la sévérité de son jugement à l'égard de Malebranche, quoique Malebranche n'ait jamais désavoué aucune de ses doctrines. Si même nous en croyons l'abbé Gosselin et le cardinal Bausset, il serait allé lui-même le trouver pour lui offrir son amitié (1). Dans la troisième édition de 1709, du Recueil de ses réponses à Arnauld, Malebranche a intercalé un passage à la Réponse aux *Réflexions*, où il fait allusion à cette réconciliation, et cherche à en tirer avantage pour

(1) *Histoire de Bossuet*, par le cardinal Bausset, revue par l'abbé Gosselin. Paris, 1850, 1er vol., p. 88.

sa doctrine. « Je crois pouvoir dire que ce prélat, si connu par son savoir et par son zèle pour défendre la pureté de la foi, a reconnu la solidité, ou du moins la catholicité de mon Traité, après l'avoir sérieusement examiné, ce que je sais certainement qu'il a fait ; car, quoique j'aie eu l'honneur de le voir souvent, pendant plusieurs années, jusqu'à sa mort, et que je lui aie communiqué quelques ouvrages, avant que de les faire imprimer, il ne m'a jamais dit la moindre parole qui marquât quelque mécontentement de mon Traité. » Il est très-possible que Malebranche s'exagère un peu le sens de cette réconciliation avec Bossuet, en l'interprétant comme un retour à ses doctrines du *Traité de la nature et de la grâce.* Bossuet et Arnauld étaient morts et ne pouvaient plus protester contre cette allusion. Il est probable que cette réconciliation n'eut pas d'autre motif et d'autre occasion, comme nous l'apprend une lettre du P. André, que le *Traité de l'amour de Dieu*, où Malebranche prenait parti pour l'opinion de Bossuet, contre la doctrine du pur amour.

Nous allons voir maintenant que, malgré toute la circonspection de ses opinions en philosophie, Bossuet a été cartésien en tout ce qu'il y a d'essentiel, se rattachant même, comme Nicole, à Malebranche en même temps qu'à saint Augustin, par la doctrine de la raison et des vérités éternelles. Tous les ouvrages de Bossuet même ceux de théologie portent les traces de cette haute philosophie. Dans ses plus beaux commentaires des Écritures et des Pères de l'Église, dans la plupart de ses sermons, il ne dédaigne pas de l'appeler à son secours pour la démonstration des plus grandes vérités de la foi et de la morale chrétienne ; mais c'est particulièrement d'après la *Connaissance de Dieu et de soi-même*, commentée avec la *Logique*, le *Traité du libre arbitre*, et la partie métaphysique des *Élévations sur les mystères*, que nous allons exposer la doctrine philosophique de Bossuet.

Le titre seul de *Connaissance de Dieu et de soi-même* annonce un ouvrage cartésien. Bossuet n'y vise pas à la profondeur et à l'originalité philosophique. Il annonce en commençant qu'il veut écarter tout ce qui n'est que pure opinion, matière à discussion des écoles, pour ne garder que ce qu'il y a de plus incontestable et du plus grand usage dans la vie : « Il ne s'agira pas ici de faire un long raisonnement sur ces choses, ni d'en rechercher les causes profondes, mais plutôt d'observer ce que chacun de nous en peut reconnaître, en faisant réflexion sur ce qui arrive tous les jours à lui-même, ou aux autres hommes semblables à lui. » Aussi ce Traité est-il en même temps un excellent livre d'instruction philosophique pour la jeunesse, et un admirable manuel de ce qu'il y a de meilleur dans la philosophie de Descartes. Connaître Dieu et se connaître soi-même, voilà toute la sagesse ; et c'est par la connaissance de nous-mêmes que nous devons nous élever à Dieu. Bossuet expose cette méthode dans sa belle lettre au Pape sur l'éducation du Dauphin. « La philosophie consiste principalement à rappeler l'esprit à soi-même pour s'élever ensuite, comme par degré, jusqu'à Dieu. Pour devenir parfait philosophe, l'homme n'a pas besoin d'étudier autre chose que lui-même, et sans feuilleter tant de livres, sans faire tant de pénibles recueils de ce qu'ont dit les philosophes, ni aller chercher bien loin des expériences, en remarquant seulement ce qu'il trouve, il reconnait par là l'auteur de son être.... Lorsque, le voyant plus avancé en âge, nous avons cru qu'il était temps de lui enseigner méthodiquement la philosophie, nous en avons formé le plan sur ce précepte de l'Évangile : Considérez-vous attentivement vous-mêmes ; et sur cette parole de David : O Seigneur, j'ai tiré de moi une merveilleuse connaissance de ce que vous êtes. Appuyé sur ces deux passages, nous avons fait un *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même.* »

J'incline fort à penser que Bossuet a vu plus clairement cela dans Descartes que dans David; mais, dans une lettre au Pape, il faut qu'il se garde de nommer un auteur à l'index de Rome.

L'âme, le corps, l'nnion de l'âme et du corps, Dieu considéré comme auteur de cette union, la différence de l'homme et de la bête, voilà les cinq grandes divisions de la *Connaissance de Dieu et de soi-même.* Les opérations de l'âme sont partagées en sensitives et intellectuelles. Les opérations sensitives sont les sensations, le plaisir et la douleur, les passions, le sens commun, entendu avec l'École comme sens intérieur rapportant à un même objet les perceptions des autres sens et l'imagination. Conformément à l'évidence du sentiment intérieur, Bossuet admet l'action réciproque de l'âme et des objets, et définit la sensation, la première perception qui se fait dans notre âme à la présence des corps, ou la première touche de l'objet présent. Dans la Théorie des passions, contrairement à Descartes, il exclut l'admiration et, avant toutes les autres, il place l'amour comme leur source commune, comme la passion mère qui les enferme et les excite. Otez l'amour, il n'y a plus de passion.

Il distingue les opérations intellectuelles des sensitives, d'abord parce qu'elles sont élevées au-dessus des sens, et ensuite, avec plus de précision, parce qu'elles ont pour objet quelque raison qui nous est connue. Comme tous les cartésiens, Bossuet fait rentrer la volonté dans les opérations intellectuelles. Les sens n'apportent à l'entendement que leurs propres sensations et lui laissent à juger des dispositions qu'ils marquent dans les objets. Seul, l'entendement juge de la grandeur, de la perspective, de l'ordre, des proportions, seul il connaît le vrai et le faux, seul il peut errer. Il n'y a pas d'erreur dans le sens qui fait toujours ce qu'il doit, puisqu'il est fait pour opérer, non seulement selon les dispositions des objets, mais aussi des

organes. Quant à l'imagination, qui ne fait que suivre les sens, il ne lui est pas donné de connaître la nature des choses, de discerner le vrai du faux. Elle ne va pas au-delà de la représentation de leurs caractères extérieurs et de leurs différences individuelles, et elle ne s'applique qu'à ce qui est corporel. Si la raison corrompue ne s'élève au-dessus des sens et de l'imagination, elle ne mérite plus le nom de raison. Bien juger, voilà en quoi consiste la perfection de l'entendement, et la vraie règle de bien juger, selon Bossuet, comme selon Descartes, est de ne juger que quand on voit clair (1). La cause du mal juger est l'inconsidération dont Bossuet énumère très-bien toutes les causes diverses, parmi lesquelles au premier rang sont les passions. C'est à un vice de la volonté qu'il attribue la cause la plus ordinaire du mal juger. Comme Descartes et Malebranche, il ne sépare pas le perfectionnement intellectuel du perfectionnement moral. Nul ne se tromperait s'il ne voulait des choses qui font qu'il se trompe, parce qu'il en veut qui l'empêchent de considérer la vérité sérieusement. « Mais l'entendement, purgé de ces vices et vraiment attentif à son objet, ne se trompera jamais, parce qu'alors ou il verra clair, et ce qu'il verra sera certain, ou il ne verra pas clair, et il tiendra pour certain qu'il doit douter jusqu'à ce que la lumière paraisse. »

(1) Il laisse de côté le doute méthodique que Fénelon développera avec tant de force et d'éloquence. Il semble y faire une allusion dans ce passage de son sermon sur la vie future : « Ah ! j'ai trouvé un remède pour me garantir de l'erreur. Je suspendrai mon esprit, et retenant en arrêt sa mobilité indiscrète et précipitée, je douterai, du moins, s'il ne m'est pas permis de connaître au vrai les choses. Mais, ô Dieu, quelle faiblesse et quelle misère ! De crainte de tomber, je n'ose sortir de ma place et me remuer ! Triste et misérable refuge contre l'erreur, d'être contraint de se plonger dans l'incertitude et de désespérer de la vérité ! »

Mais arrêtons-nous, à ce que dit Bossuet, soit dans ce traité, soit dans la *Logique*, sur les idées absolues et la raison. Ici, nous allons le voir se rapprocher de Malebranche et soutenir la thèse si vivement attaquée par Arnauld dans la *Dissertatio bipartita*, contre Huygens, et dans les *Règles du bon sens*, contre Lami. Selon Bossuet, l'entendement n'a pour objet que des vérités éternelles. Les règles des proportions, par lesquelles nous mesurons toutes choses, sont éternelles et invariables. Nous connaissons clairement que tout se fait dans l'univers par la proportion du plus grand au plus petit, du plus fort au plus faible. Tout ce qui se démontre en mathématiques et en toute autre science que ce soit, est éternel et immuable. Il y a des règles invariables des mœurs, de même que des proportions et de la mesure des choses, il y a un ordre immuable de la justice. Toutes ces vérités sont absolues et indépendantes de l'intelligence humaine. N'y eût-il aucun homme au monde, le devoir essentiel de l'homme, dès qu'il est capable de raisonner, n'en serait pas moins de vivre selon la raison et de chercher son auteur. L'universalité, le caractère absolu, l'indépendance de ces vérités sont magnifiquement exprimés par Bossuet. « Toutes ces vérités et toutes celles que j'en déduis, par un raisonnement certain, subsistent indépendamment de tous les temps. En quelque temps que je mette un entendement humain, il les connaîtra, mais, en les connaissant, il les trouvera vérité, car ce ne sont pas nos connaissances qui font leur objet, elles les supposent. Ainsi, ces vérités subsistent devant tous les siècles, et devant qu'il y ait eu un entendement humain, et quand tout ce qui se fait par les règles des proportions, c'est-à-dire, tout ce que je vois dans la nature serait détruit, excepté moi, ces règles se conserveraient dans ma pensée, et je verrais clairement qu'elles seraient toujours bonnes et toujours véritables, quand moi-même je serais détruit, et quand il n'y aurait per-

sonne qui fût capable de le comprendre (1). » Parmi ces vérités éternelles, qui sont l'objet naturel de l'entendement, celle à laquelle Bossuet donne le premier rang, celle en laquelle toutes les autres se réunissent et subsistent, est celle d'un premier être qui entend tout avec certitude, qui fait tout ce qu'il veut, qui est lui-même sa règle, dont la volonté est notre loi, dont la vérité est notre vie.

Ainsi, ces vérités éternelles et immuables sont quelque chose de Dieu, ou plutôt elles sont Dieu même éternellement subsistant, éternellement véritable, éternellement la vérité même (2). Il faut bien qu'elles soient quelque part toujours subsistantes et parfaitement entendues, sinon rien de ce qui est ne serait, tout étant réglé par elles. De là, la nécessité de reconnaître une sagesse éternelle, où toute loi, tout ordre, toute proportion ait sa raison primitive, et c'est en elle que nous les voyons.

Dans la théologie de Bossuet, dans ses interprétations des mystères, dans ses sermons et ses oraisons funèbres, on retrouve cette doctrine revêtue d'images de l'Écriture, et de formes empruntées à l'éloquence et à la poésie. Quelle autre chose veut-il dire par cette clarté qui brille au dedans de nous, par cette ressemblance divine, par ce rayon de la face de Dieu imprimé sur nos âmes, « où nous découvrons, comme dans un globe de lumière, un agrément immortel dans l'honnêteté et la vertu ; c'est la première raison qui se montre à nous par son image, c'est la vérité elle-même qui nous parle. » Dans le même sermon, après un magnifique

(1) Chapitre 4, part. 5.

(2) Les Jésuites, dans le *Journal de Trévoux* (avril 1723), reprochent à l'auteur de la *Connaissance de Dieu et de soi-même* de tomber dans les erreurs de Malebranche.

exposé de l'empire de l'homme sur le monde par la science et par l'art, il s'écrie : « O homme, comment pourrais-tu faire remuer une machine si délicate, s'il n'y avait en toi-même, et dans quelques parties de ton être, quelques fécondes idées tirées de ces idées originelles, en un mot quelque ressemblance, quelque écoulement, quelque portion de cet esprit ouvrier qui a fait le monde (1). » Quelle belle inspiration et quelle grande image n'en tire-t-il pas dans l'oraison funèbre de Michel Letellier, à propos de l'amitié qui l'unissait à Lamoignon ! « Et maintenant ces deux âmes pieuses, touchées sur la terre du même désir de faire régner les lois, contemplent ensemble à découvert, dans leur source, les lois éternelles d'où les nôtres sont dérivées ; et si quelque légère trace de nos faibles distinctions paraît encore dans une si simple et si claire vision, elles adorent Dieu en qualité de justice et de règle. » Mais si Bossuet n'hésite pas à affirmer que la raison est Dieu même et que nous voyons en Dieu les vérités absolues, il n'ose entreprendre de déterminer, comme Malebranche, la manière dont nous les y voyons, et il se borne à dire soit dans la *Connaissance de Dieu et de soi-même*, soit dans la *Logique*, que c'est d'une manière incompréhensible.

Il est à remarquer que dans la *Logique*, et non dans la *Connaissance de Dieu et de soi-même,* il accorde à toutes les idées sans exception l'attribut de l'éternité. Voici comment il l'explique. Aucune de nos idées ne saisit précisément ce qui fait la différence numérique ou individuelle entre deux objets semblables, donc toute idée est plus ou moins universelle, et par conséquent la vérité qu'elles regardent n'est pas une vérité particulière et contingente, mais une

(1) Sermon sur la mort.

vérité générale et éternelle, c'est-à-dire les essences éternelles et absolues des choses, seul objet de la science (1). A cette occasion, Bossuet fait une intéressante excursion dans la philosophie de Platon, qui paraît ne pas lui être moins familière que celle d'Aristote, et où, non moins bien que dans celle de Malebranche, il discerne la part de la vérité et des poétiques rêveries. Voilà pourquoi, dit-il, Platon nous rappelle sans cesse à ces idées où se voit non ce qui se forme, mais ce qui est, ce qui s'engendre et se corrompt, mais ce qui subsiste éternellement. « C'est ce qui lui a fait dire que nos idées, images des idées divines, en étaient aussi immédiatement dérivées et ne passaient point par les sens, qui servent bien à les réveiller, mais non à les former dans notre esprit. » Il emprunte aussi à Platon ce qu'il dit sur la cause exemplaire, dans son petit *Traité des causes*. « Ainsi que la fin ne peut être que dans une nature intelligente, de même le premier exemplaire ne peut être que dans un esprit... Le premier exemplaire sur lequel ont été faites toutes choses, est, si l'on peut ainsi parler, la pensée de Dieu et son idée éternelle... Le monde a été dressé sur ce premier original. Les animaux, les arbres, les plantes et les autres choses de même nature étant semblables entre elles, il paraît qu'elles ont toutes le même modèle, et qu'il y a un exemplaire commun sur lequel elles sont formées, qui est la pensée de Dieu. » Mais il abandonne Platon enseignant que les âmes naissent savantes, et, qui pis est, qu'elles ont vu dans une autre vie ce qu'elles semblent avoir appris en celle-ci. Il ne veut pas, dit-il, s'égarer avec lui dans ces siècles infinis où il met les âmes en des états si bizarres. Ainsi, tout en s'inspirant des grandes et éternelles vérités contenues dans l'idéa-

(1) *Logique*, 1re partie, chap. 36 et 37.

lisme du Platon grec et du Platon français; il repousse de même que l'étendue intelligible, les hypothèses de la réminiscence et de la préexistence des âmes. Il s'en tient à concevoir que Dieu en nous créant a mis en nous certaines idées primitives où luit la lumière de son éternelle vérité, et que ces idées se réveillent par les sens, par l'expérience et par l'instruction que nous recevons les uns des autres. D'ailleurs, ajoute-t-il encore : « Que cela soit ou ne soit pas ainsi, que les idées soient ou ne soient pas formées en nous dès notre origine, qu'elles soient engendrées ou seulement réveillées par nos maîtres, et par les réflexions que nous faisons sur nos sensations, ce n'est pas ce que je demande ici, et il me suffit qu'on entende que les objets représentés par les idées sont des vérités éternelles subsistantes immuablement en Dieu, comme en celui qui est la vérité même. » Mais si toute idée a une essence éternelle pour objet, comment aurons-nous la connaissance contingente de l'existence actuelle des choses? Bossuet croit l'expliquer par l'assemblage de deux idées, l'une, celle de la chose en soi, et l'autre celle de l'existence actuelle. Nous nous permettrons ici d'objecter à Bossuet qu'à tout le moins cette dernière idée sera une idée contingente. Il n'aurait donc pas dû dire que toute idée est éternelle, mais, ce qui n'est pas la même chose, qu'il y a de l'éternel dans toute idée. Sauf cette réserve, on ne peut qu'admirer avec quelle sagesse et quelle mesure Bossuet est platonicien et malebranchiste.

Dans ces hautes opérations intellectuelles, il découvre un principe et un exercice de vie éternellement heureuse. De l'éternité de l'objet que l'entendement contemple, en vertu de la convenance entre les objets et les puissances, il tire une admirable preuve de l'immortalité de l'âme. Née pour considérer ces vérités immuables, et Dieu où se réunit toute vérité, par là l'âme se trouve conforme à ce qui est éternel, et renferme manifestement le principe divin d'une vie im-

mortelle. Comme elle demeure unie à la vérité éternelle, elle est appelée à un bonheur éternel. Bossuet nous montre comme une image et un avant-goût sublime du bonheur de cette autre vie, dans le plaisir si vif et si pur que nous goûtons quand quelque vérité illustre nous apparaît, et que, contemplant la nature, nous admirons la sagesse qui a tout fait dans un si bel ordre. Il apporte en témoignage Pythagore, Platon, Aristote, avec les saints, dans un passage qu'il faut citer : « Qui voit Pythagore ravi d'avoir trouvé les carrés des côtés d'un certain triangle avec le côté de sa base, sacrifier une hécatombe en actions de grâces ; qui voit Archimède attentif à quelque découverte, en oublier le boire et le manger ; qui voit Platon célébrer la félicité de ceux qui contemplent le beau et le bon, premièrement dans les arts, secondement dans la nature, et enfin dans leur source et dans leur principe, qui est Dieu ; qui voit Aristote louer ces heureux moments où l'âme n'est possédée que de l'intelligence de la vérité, et juger une telle vie seule digne d'être éternelle et d'être la vie de Dieu ; mais qui voit les saints tellement ravis de ce divin exercice, de connaître, d'aimer et de louer Dieu, qu'ils ne le quittent jamais, et qu'ils éteignent pour le continuer, durant tout le cours de leur vie, tous les désirs sensuels ; qui voit, dis-je, toutes ces choses, reconnaît dans les opérations intellectuelles un principe et un exercice de vie éternellement heureuse (1). »

Des opérations intellectuelles, passons maintenant avec Bossuet à celles de la volonté qu'il a le tort de comprendre aussi dans l'entendement. De même que l'entendement, la volonté est au-dessus des sens. Sa supériorité et son indépendance se reconnaissent par l'empire qu'elle exerce sur le corps. Nous sommes déterminés à vouloir le bien en général. Arrêter sur tel ou tel bien particulier ce mou-

(1) Conclusion du *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même.*

vement qui nous porte nécessairement vers le bien général, voilà en quoi Bossuet fait consister le libre arbitre sur lequel il a composé un traité particulier. Il y traite ces deux questions : 1° y a-t-il, en effet, des choses qui soient tellement en notre pouvoir et en la liberté de notre choix que nous puissions les choisir ou ne pas les choisir ; 2° la créature étant libre, Dieu la laissera-t-il aller où elle veut? Sur la première question, il ne laisse rien à désirer. Dans la *Connaissance de Dieu et de soi-même*, dans le *Traité du libre arbitre*, dans les *Élévations sur les mystères* (1), il montre, par le témoignage de la conscience, l'irrésistible évidence du fait de notre liberté. Mais quand il cesse de considérer la liberté dans l'homme lui-même, pour la considérer dans ses rapports avec la providence et la prescience de Dieu, il semble détruire ce que d'abord il a si bien établi. En effet, il lui paraît contraire à l'idée même de Dieu qu'il abandonne la créature à elle-même et la laisse aller où elle veut. Ne pas comprendre les créatures libres dans l'ordre de sa providence, c'est lui ôter la conduite de ce qu'il y a de plus excellent dans l'univers. Il ne croit pas qu'on puisse sauver la souveraineté de Dieu en disant qu'il a lui-même voulu cette indépendance de la liberté humaine, car il est de la nature de la souveraineté absolue que rien de ce qui est ne lui soit soustrait. L'être créé doit en dépendre, non pas seulement quant à la substance, mais quant au mode ; Dieu doit créer non seulement la liberté en puissance, mais en acte, sinon il ne serait pour rien ni dans l'arrangement du monde ni dans l'ordre des choses humaines. C'est ici qu'on reconnaît l'influence du thomisme du P. Cornet, laquelle sans doute s'est alliée, dans Bossuet comme dans le P. Boursier, avec certains principes de la métaphysique de Descartes favorables à la prémotion physique en ôtant toute action aux créa-

(1) 5e Semaine, 3e élévation.

tures. Deux choses lui paraissent néanmoins évidentes, à savoir que nous sommes libres, et que notre liberté est comprise dans les décrets de la divine providence qui a des moyens certains pour la conduire à ses fins.

Cependant, quelque opposées qu'elles paraissent, on peut chercher à les concilier, pourvu qu'on soit résolu à ne laisser perdre aucune d'elles, quel que soit le résultat de cette recherche. Bossuet passe donc en revue les divers moyens de conciliation proposés par la philosophie ou la théologie. Il combat ceux qui placent dans le volontaire l'essence de la liberté, et tournent la difficulté par cette subtilité, que les décrets de Dieu ne nous ôtant pas le vouloir, ne nous ôtent pas la liberté. Il n'approuve pas davantage les systèmes de la science moyenne ou conditionnée, de la contempération, de la délectation victorieuse, parce que quelque chose y est laissé à l'homme, et que Dieu n'y fait que circonvenir, attirer, solliciter la volonté, mais ne l'opère pas et ne frappe pas le dernier coup. Le système qui ne laisse rien à l'homme pour tout donner à Dieu, la prémotion ou la prédétermination physique, voilà celui que Bossuet préfère à tous les autres. Dieu, cause immédiate de notre liberté, la doit produire aussi dans son dernier acte. Dieu fait en nous l'agir de même que le pouvoir agir. Mais, suivant les partisans de ce système et selon Bossuet, notre action n'en demeure pas moins libre *a priori*, parce que Dieu veut qu'elle le soit; il est absurde de dire que l'exercice de notre liberté n'est pas à cause que Dieu veut qu'il soit, il faut dire au contraire qu'il est à cause que Dieu veut qu'il soit, car Dieu est tout puissant. Mais quelle que soit la toute puissance de Dieu, comment irait-elle jusqu'à cette contradiction de faire qu'un acte dépende de nous, lorsqu'il ne dépend que de lui, et que nous soyons les auteurs de ce dont lui seul, est l'auteur? Heureusement, Bossuet a la sagesse de ne pas subordonner

l'existence de la liberté au succès de cette prétendue conciliation. « Rien ne peut nous faire douter de ces deux importantes vérités parce qu'elles sont établies l'une et l'autre par des raisons que nous ne pouvons contredire, car, quiconque connaît Dieu ne peut douter que sa providence aussi bien que sa prescience ne s'étende à tout, et quiconque fera un peu de réflexion sur lui-même connaîtra sa liberté avec une telle évidence que rien ne pourra obscurcir l'idée et le sentiment qu'il en a, et on verra clairement que deux choses qui sont établies sur des raisons si nécessaires ne peuvent se détruire l'une l'autre, car la vérité ne détruit pas la vérité, et quoiqu'il se pût bien faire que nous ne sussions pas le moyen d'accorder ces choses, ce que nous ne connaîtrions pas dans une matière si haute ne devrait pas affaiblir ce que nous en connaissons si certainement. » Bossuet nous donne ici la leçon et l'exemple de subordonner les systèmes aux faits, et non les faits aux systèmes; mais sans doute il eût mieux fait de ne pas s'attacher tout d'abord à un système incompatible avec la liberté.

Après avoir considéré l'âme, Bossuet considère le corps et nous donne un excellent résumé de la physiologie cartésienne. Toutefois ici encore, il laisse de côté ce qu'il y a de plus hypothétique dans Descartes; il se borne, par exemple, à placer dans le cerveau le siége principal d'où l'âme préside à tout, sans prétendre décider si elle a pour organe particulier cette partie du cerveau qu'on appelle *la glande pinéale*. L'âme et le corps ayant été considérés isolément, il les considère ensuite dans leur union et leur dépendance réciproque. J'ai déjà dit que Bossuet rejette les causes occasionnelles et que, moyennant un miracle perpétuel de Dieu, il admet une réciprocité d'action entre ces deux substances si opposées. Il nous montre d'abord l'âme dépendante du corps dans sa partie sensitive; il explique les mouvements corporels auxquels les sensations,

les passions, l'imagination sont attachées. Avec quelle justesse et quelle éloquence ne nous fait-il pas admirer la correspondance entre le corps et l'âme, les sensations qui répondent à l'ébranlement des nerfs, les imaginations aux impressions du cerveau, et les désirs ou les aversions à ce branle secret que reçoit le corps dans les passions pour s'approcher ou s'éloigner de certains objets !

Après avoir démontré ce qui dans l'âme suit les mouvements du corps, il montre ce qui dans le corps suit les pensées de l'âme. C'est, dit-il, ici le bel endroit de l'homme. Dans les opérations intellectuelles, non seulement l'âme est libre, mais elle commande. L'intelligence dépend sans doute indirectement du corps, mais précisément et en elle-même, elle n'y est pas attachée comme les sens, sans jamais pouvoir s'éever au-dessus, ce qui la condamnerait nécessairement à l'erreur. De même en est-il de la volonté, dont Bossuet montre le prompt et admirable commandement sur toutes les parties du corps, et en conséquence sur le cerveau, d'où elles dépendent (1). On voit donc, conclut-il, la parfaite société de l'âme et du corps, et que dans cette société la partie princi-

(1) Bossuet avait étudié l'anatomie pour l'enseigner lui-même au Dauphin. « Il s'imposa la tâche, dit le cardinal Maury, de faire lui-même un cours d'anatomie pour l'apprendre ensuite à son élève. On le vit fréquenter assidument, durant une partie de ses soirées d'hiver, l'amphithéâtre du célèbre Nicolas Sternon, danois d'origine et le plus habile démonstrateur de ce genre qu'il y eût alors à Paris. Ce grand homme apprit bientôt l'anatomie avec assez de soin pour pouvoir en renfermer un cours dans 32 pages que les gens du métier regardent encore aujourd'hui comme un manuel élémentaire exact et suffisant pour l'instruction des lecteurs étrangers à leur profession. Ce traité d'anatomie, où l'organisation du corps humain est expliquée avec beaucoup de justesse et de clarté, se trouve dans le 10e volume in-4o des OEuvres de Bossuet ; il forme le second chapitre de son *Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même.* » (*Essai sur l'éloquence*, note au chap. 39.)

pale de l'âme est aussi celle qui précède, et que le corps lui est soumis comme un instrument. Il approuve cette définition que l'homme est une âme se servant d'un corps, par où Platon distinguait l'âme du corps comme la main de l'instrument qu'elle manie. Toutefois il fait sagement remarquer cette différence entre le corps, organe de l'âme, et les instruments humains, que rien ne lui arrive que l'âme elle-même ne le sente, et qu'elle ne peut le gouverner comme une chose étrangère, mais comme une chose naturelle et intimement unie. Ainsi Bossuet ne donne jamais dans aucun excès, et s'il excelle à montrer la distinction de l'âme et du corps, à montrer les limites de l'un et de l'autre dans la volonté, la sensation et les passions, il ne montre pas moins bien ce qui les rapproche et les unit pour en faire un tout naturel qui est l'homme véritable.

Nous ne reviendrons pas ici sur ce que nous avons dit du sentiment de Bossuet (1), touchant la différence de l'homme et de la bête, et avec lui nous nous élèverons de l'homme à Dieu, créateur de l'âme et du corps et auteur de leur vie. A la différence de Descartes, et de même que Nicole et Fénelon, Bossuet ne dédaigne pas l'argument des causes finales ; en tout ce qui montre de l'ordre, il voit une fin expresse, et par suite une intelligence. Or, cela est visible dans toute la nature, et particulièrement dans l'homme, ouvrage, dit-il, de grand dessein et de sagesse profonde. Pour le prouver, il rappelle et résume tout ce qu'il a dit sur l'harmonie des facultés de l'âme, et de l'âme et du corps, et sur l'artifice des organes. Jamais anatomiste ou physiologiste ne sut mieux faire ressortir ce merveilleux artifice, jamais écrivain ne sut plus admirablement l'exprimer et le décrire.

(1) 1er vol., chap. 7.

Mais s'il ne dédaigne pas les preuves physiques, bien au-dessus, cependant, avec tous les cartésiens, il place les preuves métaphysiques. Déjà nous avons dû rapporter la preuve qu'il tire de l'existence même des vérités éternelles, lesquelles nécessairement supposent un sujet en qui elles soient toujours entendues et éternellement subsistantes, qui est Dieu lui-même, d'où nous vient l'impression de la vérité. Il y ajoute la preuve du *Discours de la Méthode* tirée de l'idée de la souveraine perfection. Dès-lors que notre âme se sent capable d'entendre, d'affirmer et de nier, et que d'ailleurs elle ignore beaucoup de choses, elle voit à la vérité qu'elle a en elle un bon principe, mais aussi qu'il est imparfait et qu'il y a une sagesse plus haute à laquelle elle doit son être. En effet, le parfait est plutôt que l'imparfait, et l'imparfait le suppose comme le moins suppose le plus, dont il est la diminution. Ainsi nous connaissons par notre propre imperfection qu'il y a une perfection infinie. Il reprend et développe, d'une façon presque lyrique, et en la mettant sous un nouveau jour, cette même preuve dans les *Élévations sur les mystères*, où il unit la métaphysique à la théologie. « Pourquoi l'imparfait serait-il et le parfait ne serait-il pas? c'est-à-dire pourquoi ce qui tient plus du néant serait-il et ce qui n'en tient rien du tout ne serait pas? Qu'appelle-t-on parfait? un être à qui rien ne manque. Qu'appelle-t-on imparfait? un être à qui quelque chose manque. » Écoutons comment il réfute ceux qui de la perfection infinie ne veulent faire qu'une ampliation par notre esprit de la perfection finie? « On dit, le parfait n'est pas, le parfait n'est qu'une idée de notre esprit qui va s'élevant de l'imparfait qu'on voit de ses yeux jusqu'à une perfection qui n'a de réalité que dans la pensée. C'est le raisonnement que l'impie voudrait faire dans son cœur insensé, qui ne songe pas que le parfait est le premier, et en soi et dans nos idées; et l'imparfait, en toutes façons, n'est qu'une dégrada-

tion. Dis-moi, mon âme, comment entends-tu le néant, sinon par l'être? Comment entends-tu la privation, si ce n'est par la forme dont elle prive? Comment l'imperfection, sinon par la perfection dont elle déchoit....Il y a une perfection avant qu'il y ait un défaut; avant tout dérèglement il faut qu'il y ait une chose qui est elle-même sa règle, et qui ne pouvant se quitter soi-même, ne peut non plus ni faillir ni défaillir. Voilà un être parfait, voilà Dieu nature parfaite et heureuse (1). »

Si nous suivons plus avant les *Élévations* (2), nous y rencontrons toute une doctrine sur l'être et les attributs de Dieu, qui n'appartient sans doute pas en propre à Bossuet, et qu'on retrouve soit dans saint Augustin, soit dans Descartes et Malebranche, mais qu'il fait sienne par la sublimité du langage. J'y remarque d'abord un admirable commentaire de cette parole de l'Écriture, *je suis celui qui suis*. Dieu est l'être par excellence, en lui le non être n'a pas de lieu, par conséquent il est toujours le même, immuable, éternel. « La mutation et le temps, dont la nature est de changer toujours, n'approchent pas de ce sein auguste, et la même perfection, la même plénitude d'être qui en exclut le néant, en exclut toute nature changeante. En Dieu tout est permanent, tout est immuable, rien ne s'écoule dans son être, rien

(1) Première semaine, 1re et 2e élévation.

(2) Les Jésuites, dans leur *Journal de Trévoux*, attaquèrent les *Élévations* comme ils avaient attaqué la *Connaissance de Dieu et de soi-même*, mais d'une manière indirecte, en attaquant leur authenticité. Le neveu de Bossuet, l'évêque de Troyes, fit attester par un arrêt du Parlement l'authenticité du manuscrit, écrit tout entier de la main de Bossuet, et publia en réponse à leurs attaques · *Instruction pastorale au sujet des calomnies avancées dans le* Journal de Trévoux *du mois de juin* 1731 *contre les* Élévations à Dieu, 2 vol. in-12, 1733. Cette discussion est entièrement théologique.

n'y arrive de nouveau, et ce qu'il est un seul moment, si on peut parler de moment en Dieu, il l'est toujours (1). » Puis de la plénitude de son être, il montre que découlent et son éternelle béatitude et son unité. « Écoute, Israël, écoute dans ton fond, n'écoute pas à l'endroit où se forgent les fantômes, écoute à l'endroit où la vérité se fait entendre, où se recueillent les pures et les simples idées. Écoute là, Israël, et là, dans ce secret de ton cœur où la vérité se fait entendre, là retentira sans bruit cette parole : Le Seigneur notre Dieu est un seul seigneur (2). »

Bossuet, sans aller, dans cette voie aussi loin que Malebranche, et sans proclamer l'identité de la vraie philosophie et de la vraie religion, ne dédaigne pas d'appeler la philosophie et la raison à l'appui des mystères. Il propose une explication rationnelle du mystère de la Trinité, où il s'efforce de faire comprendre comment la trinité se concilie avec l'unité de Dieu, par le spectacle d'une trinité défectueuse et imparfaite que nous découvrons au dedans de nous, où nous apercevons trois choses, d'abord l'être produisant la connaissance, puis la connaissance produite, puis enfin l'amour qui naît de l'être et de la connaissance, lesquelles rentrent dans l'unité de notre être. Cette explication n'est que le développement de celle qui se trouve dans le chapitre de l'*Histoire universelle* sur Jésus-Christ et sa doctrine, où il propose aussi une explication du mystère de l'Incarnation tirée de la nature humaine et de l'union de l'âme avec le corps.

De Dieu en lui-même il passe à Dieu créateur. Si Dieu se détermine à créer, ce n'est par aucune nécessité ni besoin de sa nature. Que le monde soit ou ne soit pas, rien n'est ajouté ni retranché à sa grandeur et à son bonheur. «Je suis celui qui suis, c'est assez que je sois. Oui, Seigneur, tout le reste vous

(1) 2e Semaine, 2e élévation.

(2) 1re Semaina, 4e élévation.

est inutile et ne peut faire aucune partie de votre grandeur, vous n'êtes pas plus grand avec tout le monde, avec mille millions de mondes que vous l'êtes seul. Quand vous avez fait le monde, c'est par bonté et non par besoin (1). » Ce n'est pas avec moins d'éloquence que Bossuet revendique pour Dieu l'attribut de créateur et non pas seulement d'ordonnateur de la matière. Dieu n'est pas un simple faiseur de formes et de figures au sein d'une matière préexistante, il n'a pas fait l'accident sans faire la substance, il a créé à la fois la matière et la forme. Il est, dit-il dans le *Discours sur l'Histoire universelle*, infiniment au-dessus de cette cause première et de ce premier moteur que les philosophes anciens ont connu sans toutefois l'adorer. «Ceux d'entre eux qui ont été le plus loin, nous ont proposé un Dieu qui, trouvant une matière éternelle et existante par elle-même aussi bien que lui, l'a mise en œuvre et l'a façonnée comme un artisan vulgaire, contraint dans son ouvrage par cette matière... Mais le Dieu de nos pères, le Dieu d'Abraham, le Dieu dont Moïse nous a écrit les merveilles, n'a pas seulement arrangé le monde, il l'a fait tout entier dans sa matière et dans sa forme (2). »

Il n'a pas eu plus de besoin d'un temps et d'un lieu préexistants que d'une matière préexistante pour créer le monde. « Le temps a commencé selon ce qu'il vous a plu, et vous en avez fait le commencement tel qu'il vous a plu, comme vous en avez fait la suite et la succession, que vous ne cessez de développer du centre immuable de votre éternité. Vous avez fait le lieu comme vous avez fait le temps. Pour vous, ô Dieu

(1) Nous retrouverons ces mêmes idées développées dans la critique, par Fénelon, de l'optimisme de Malebranche, critique à laquelle, comme nous l'avons déjà dit, Bossuet lui-même a mis la main.

(2) Commencement de la seconde partie.

de gloire et de majesté, vous n'avez besoin d'aucun lieu. Qu'ajouterait à votre science, à votre puissance, à votre grandeur quelque espèce d'étendue locale que ce soit ? Rien du tout. Vous êtes dans vos ouvrages par votre vertu qui les forme et les soutient, et votre vertu, c'est vous-même, c'est votre substance..... (1). »

Bossuet a considéré la Providence se manifestant par les causes finales, non seulement dans l'ordre physique, mais aussi dans l'ordre des choses humaines. Il ne s'est pas borné à affirmer que Dieu enferme dans ses décrets divins la conduite et la marche des évènements humains, des empires et de l'humanité tout entière ; il a voulu nous en donner la démonstration et montrer en action toute la suite de sa Providence, dans son *Discours sur l'Histoire universelle*. La grande, l'unique cause finale en vue de laquelle il nous la fait voir agissant, c'est la préparation, l'établissement et le triomphe de son Église. Quels que soient les vices et les lacunes de ce plan exclusif, l'honneur revient à Bossuet d'être un des pères de la philosophie de l'histoire, par cette grande tentative d'une démonstration régulière du gouvernement de toute la suite des évènements humains par la Providence. Quoique suivant un plan général, la Providence de Bossuet n'est pas la Providence générale de Malebranche, elle agit par des volontés particulières et non par des volontés générales. Bossuet est en droit de répondre, comme il le fait, à un disciple de Malebranche, alléguant le *Discours sur l'Histoire universelle*, en faveur de la doctrine de son maître sur la Providence, qu'il ne l'a pas compris. Arnauld, avec plus de raison, oppose à Malebranche, dans ses *Réflexions théologiques et philosophiques*, la conclusion du *Discours sur l'Histoire universelle*.

(1) 3e Semaine, 3e élévation.

Je ne dis rien ici de la question de l'amour de Dieu, si vivement agitée par Bossuet, parce qu'elle trouvera mieux sa place dans l'exposition des doctrines philosophiques de Fénelon.

Avant de terminer, nous devons faire l'éloge de la *Logique* trop peu connue de Bossuet. Demeurée inédite jusqu'à notre temps, elle n'a pu, malheureusement, comme la *Logique* d'Arnauld et de Nicole, exercer une influence salutaire sur l'enseignement philosophique. Ses divisions sont les mêmes, avec cette seule différence que Bossuet, ne considérant pas *ordonner* comme un procédé spécial de l'esprit, au même titre que *concevoir*, *juger* et *raisonner*, la divise seulement en trois parties. Au lieu de consacrer spécialement à la méthode une quatrième division, il récapitule et résume à la fin de chaque partie, les règles de la méthode plus particulièrement propres à chacune des trois opérations de l'entendement. Il retient, mais avec un choix excellent, un plus grand nombre de distinctions, de formes et de termes empruntés à la scholastique. La *Logique* de Bossuet n'a pas un moindre mérite de bon sens et de sagesse pratique que l'*Art de penser*, et en outre elle a plus de concision, de sobriété et de profondeur, surtout dans la première partie qui traite des idées. Dans la troisième, il faut remarquer un chapitre sur l'induction qui supplée à une lacune que nous avons signalée dans la *Logique de Port-Royal*. Le seul avantage de la *Logique de Port-Royal* est celui d'une clarté plus grande, mais trop souvent achetée au prix de la précision et de la profondeur.

J'ai suffisamment montré comment et dans quelle mesure Bossuet était philosophe et cartésien. Dans l'ordre naturel, il n'est pas moins persuadé de l'autorité, de la souveraineté de la raison et de la règle de l'évidence que Descartes lui-même. S'il est ennemi des nouveautés en théologie, il ne l'est pas en philosophie. « Autant, écrit-il à Leibnitz, je suis

ennemi des nouveautés qui ont rapport avec la foi, autant suis-je favorable, s'il est permis de l'avouer, à celles qui sont de pure philosophie, parce qu'en celles-là on peut et on doit profiter tous les jours, tant par le raisonnement que par l'expérience. » Loin qu'il prétende tout rapporter à l'Écriture et à la révélation, il enseigne que la lumière naturelle de la raison a précédé, et, sur ce point même, il reprend Jurieu : « Un autre aurait dit que l'Écriture confirme et achève ce que la lumière naturelle avait commencé : notre ministre aime mieux attribuer le commencement à l'Écriture et la perfection à la raison, comme si les Pères de l'Église n'avaient pas eu la raison (1). » Voyez les grandes divisions de son *Histoire universelle.* Il commence par une première période, période immense de la vie de l'humanité, jusqu'à Moïse et à la loi écrite, où les hommes n'avaient pour se gouverner que la raison naturelle et les traditions de leurs ancêtres et où régnait la seule loi de la nature. Mais quelle plus forte expression, dans la bouche de Bossuet, que celle de christianisme de la nature, dont il se sert dans un sermon, pour signifier ces principes naturels de religion et de morale qui sont dans l'âme de tous les hommes, indépendamment de toute révélation ? « Sitôt, dit-il, que nous sommes parvenus à l'usage de la raison, je ne sais quelle inspiration dont nous ne connaissons pas l'origine, nous apprend à réclamer Dieu dans toutes les nécessités de la vie... Et ce sentiment se remarque dans tous les peuples du monde, dans lesquels il est resté quelques traces d'humanité, à cause qu'il n'est pas tant étudié, qu'il est naturel, et qu'il naît en nos âmes, non pas tant par doctrine que par instinct, c'est une adoration que les païens même rendent sans y penser au vrai Dieu ; c'est le christianisme de la nature, ou, comme l'appelle Tertullien, le té-

(1) Sixième avertissement sur les *Lettres* de M. Jurieu.

moignage de l'âme naturellement chrétienne (1). » Qu'entend Bossuet par cette loi de nature, par ce christianisme de nature antérieurs à la loi et au christianisme révélés, et que, pendant si longtemps, il fait présider seuls aux destinées de l'humanité, sinon cette raison dont il a si bien parlé, et l'ensemble de ces vérités, « qui subsistent devant tous les siècles et devant qu'il y ait eu un entendement. » Ainsi pensait de la raison, de la philosophie et de Descartes le dernier Père de l'Église. Quel contraste entre ce grand théologien et les théologiens de nos jours, si déplorablement acharnés à soutenir la thèse contraire et ses plus extrêmes conséquences, non pas seulement la proscription de la philosophie, mais même de toute l'antiquité païenne, grecque et latine ! Quel honneur pour Descartes que de compter parmi ses plus fermes disciples Bossuet et Arnauld !

(1) Premier sermon pour la fête de la Circoncision.

CHAPITRE X.

Fénelon philosophe et cartésien. — Défenseur de l'alliance de la religion et de la métaphysique. — Réserves à l'égard du cartésianisme.—*Réfutation du système de la nature et de la grâce*. — Dureté du ton de Fénelon. — Précautions pour ne pas paraître s'entendre avec Arnauld. — Incompatibilité de la toute-puissance de Dieu avec l'optimisme de Malebranche. — Point de meilleur au regard de Dieu. — Inconséquence de Fénelon sujet de la liberté de Dieu. — Critique de la nécessité de l'incarnation. — La providence de Malebranche en contradiction avec la providence et la piété chrétiennes. — Fénelon partisan des causes occasionnelles, mais non de l'usage qu'en fait Malebranche par rapport à Dieu.—Sévérité de Fénelon contre le système de la grâce de Malebranche. — Accusation de semi-pélagianisme. — Inconséquence de Fénelon au sujet de la grâce.—Lettre à Dom Lami contre le système de la grâce de Malebranche.—*Traité de l'existence de Dieu*.— Affinité de génie et de doctrines entre Fénelon et Malebranche. — Histoire du *Traité de l'existence de Dieu*. — Première partie, Dieu démontré par l'art de la nature. —Admirable développement de l'argument des causes finales.—Dieu démontré surtout par les merveilles de l'âme humaine. — Idée de l'infini, notions universelles et immuables. — Dieu même objet immédiat et non pas seulement cause de notre pensée. — Toutes nos idées mélange perpétuel de l'être infini et du néant.—Ce que Fénelon emprunte et ce qu'il rejette de la vision en Dieu. — Divinité de la raison. — La doctrine de la raison dans le *Télémaque*.

Dans le cadre vaste et brillant de la philosophie cartésienne, nous voyons successivement apparaître tous les plus grands hommes du siècle de Louis XIV. Après Arnauld et Nicole,

c'est Bossuet, après Bossuet, c'est Fénelon. Plus ou moins profondément divisés par des tendances diverses en religion et en politique, Bossuet et Fénelon pensent de la même manière en philosophie. Dans l'ordre purement philosophique, tous deux ne reconnaissent d'autre principe et d'autre règle que la souveraineté de la raison, ou l'irrésistible autorité de l'évidence. Soumis, suivant son expression, comme une femmelette en religion, Fénelon se confesse indocile à l'autorité en philosophie. Tous deux ne dédaignent pas le secours de la métaphysique, soit pour éclaircir les mystères, soit pour établir les dogmes fondamentaux communs à la religion naturelle et à la religion révélée. Fénelon croit à la nécessité d'une alliance de la métaphysique et de la religion. Voici comment il répond au cardinal de Noailles qui lui reproche de vouloir faire du christianisme une école de métaphysiciens : « Tous les chrétiens, il est vrai, ne peuvent pas être métaphysiciens, mais les principaux théologiens ont grand besoin de l'être. C'est par une sublime métaphysique que saint Augustin est remonté aux premiers principes des vérités de la religion contre les païens et les hérétiques. C'est par la sublimité de cette science qu'il s'est élevé au-dessus de la plupart des autres Pères, qui étaient d'ailleurs parfaitement instruits de l'Écriture et de la tradition. C'est par une haute métaphysique que saint Grégoire de Nazianze a mérité par excellence le nom de théologien. C'est par la métaphysique que saint Anselme et saint Thomas ont été dans les derniers siècles de si grandes lumières (1). »

Or, aucune autre métaphysique ne lui paraît plus vraie et plus utile à la religion que celle de Descartes. Elle lui a inspiré le *Traité de l'existence de Dieu*, comme à Bossuet le

(1) *Histoire littéraire de Fénelon*, par M. l'abbé Gosselin, 1 vol. grand in-8. Paris, 1843. p. 238.

Traité de la connaissance de Dieu et de soi-même. Toutefois, de même que Bossuet, et sans doute pour le même motif, il évite de citer Descartes, lors même qu'il le suit et le commente, et il a soin de faire des réserves contre quelques-uns de ses principes. Ainsi, il déclare ne pas vouloir de son monde indéfini, qui lui paraît ne signifier rien que de ridicule s'il ne signifie un infini réel. Dans sa preuve de l'impossibilité du vide, il ne veut voir qu'un pur paralogisme où Descartes a suivi son imagination, au lieu de suivre les idées purement intellectuelles. « Il y a beaucoup d'autres choses sur lesquelles il n'est jamais venu aux dernières précisions. Je le dis d'autant plus librement que je suis prévenu d'une haute estime pour l'esprit de ce philosophe (1). » Enfin, Fénelon évite aussi de se prononcer en faveur de l'automatisme. Dans la première partie du *Traité de l'existence de Dieu*, il se borne à montrer que l'instinct des bêtes, quelque hypothèse qu'on embrasse sur sa nature, n'en prouve pas moins l'intelligence infinie du créateur. Dans un de ses dialogues des morts, Aristote adresse des objections à Descartes contre l'automatisme, Descartes les réfute ; mais, pour toute conclusion, Aristote termine en disant, que la cause est bien embrouillée (2).

Plus encore que Bossuet, Fénelon s'éloigne de la tendance empirique d'Arnauld, pour se rapprocher de l'idéalisme de Malebranche. Il va plus avant dans la vision en Dieu et dans les causes occasionnelles, et il puise dans la *Recherche de la vérité* et dans les *Méditations chrétiennes* d'admirables développements sur la raison, sur l'idée de l'infini, sur l'être de Dieu et ses attributs métaphysiques. Mais voyons par où il s'éloigne de Malebranche avant de montrer par où il s'en rapproche.

(1) Lettre 4 sur la religion et la métaphysique.

(2) Dialogue entre Aristote et Descartes.

Malgré cette affinité plus grande de génie et de doctrines, Fénelon n'en a pas moins combattu Malebranche sur les questions de la providence et de la grâce, avec autant de vivacité qu'Arnauld, dans sa *Réfutation du système de la nature et de la grâce* qu'il composa avec l'aide de Bossuet (1). Ce manuscrit a été publié pour la première fois, seulement en 1820, dans l'édition de Versailles. On ignore l'époque précise à laquelle Fénelon composa cette réfutation, mais elle se place nécessairement entre le commencement de la polémique d'Arnauld, à laquelle il y est fait allusion, et celui de la controverse sur le quiétisme qui troubla l'heureuse intimité de Fénelon et de Bossuet. On voit par la première phrase que Fénelon, comme Arnauld, avait d'abord goûté la *Recherche de la vérité*, qu'il y avait trouvé une grande connaissance des principes de la philosophie, et un amour sincère pour la religion. « Mais quand j'ai lu le *Traité de la nature et de la grâce*, l'estime que j'avais pour lui m'a persuadé qu'il s'était engagé insensiblement à former ce système sans en envisager les conséquences qu'on en peut tirer contre les fondements de la foi. Ainsi, je crois qu'il est important de les lui montrer. »

Dans cette polémique, Fénelon n'est ni moins dur, ni moins sévère qu'Arnauld; on est étonné de ne pas y trouver trace de cette douceur et de cette onction qui lui est habituelle. Faut-il l'attribuer à la collaboration de Bossuet? Excès étonnants, erreurs monstrueuses, scandale à réparer par un désaveu public, tels sont les termes qui trop souvent se rencontrent dans la polémique de Fénelon. Sa dialectique vive et pressante me paraît supérieure à celle d'Arnauld en ce qui concerne l'optimisme. Il est remarquable avec quel soin il évite

(1) *Vie de Fénelon*, par le cardinal Bausset, tome I, p. 88, édition de 1850.

de paraître faire cause commune avec Arnauld, quoiqu'il combatte le même adversaire et souvent avec les mêmes armes. Dès le premier chapitre, il repousse cet auxiliaire condamné par l'Église et par l'État ; il proteste qu'il n'a jamais eu avec lui aucune liaison, et qu'il n'a pas même lu ses livres : « Pour sa dispute avec Arnauld, je n'y entre point, ne connaissant pas celui-ci, n'ayant avec lui aucune liaison, ni directe, ni indirecte et n'ayant pas même lu les livres qu'il a faits contre l'auteur. » Ailleurs, il dit encore : « Je n'examine pas ce que M. Arnauld a pensé et écrit là-dessus, car il n'est pas question de lui, mais de la vérité (1). »

La liberté de Dieu assujétie à l'ordre, la simplicité des voies préférée à la perfection de l'ouvrage, les volontés particulières sacrifiées aux volontés générales, l'optimisme, le rôle de la liberté humaine et de Jésus-Christ dans la distribution de la grâce, tels sont les principaux points du système de Malebranche attaqués par Fénelon. Tout d'abord il l'accuse de ruiner la liberté de Dieu par la maxime, qu'en tout ce qu'il fait, il suit invinciblement l'ordre ou la sagesse souveraine qui est son essence même. S'il en est ainsi, on ne pourra plus dire que Dieu a choisi entre les possibles, car il n'y a plus de possible que ce qui est et tout ce qui n'est pas est absolument impossible. Dieu a-t-il dû, en effet, mettre dans son ouvrage toutes les perfections possibles, il suit évidemment qu'en dehors du plan qu'il a choisi, il ne peut plus rien, et que la création est nécessaire et éternelle. Malebranche, il est vrai, prétend laisser à Dieu la liberté de créer ou de ne pas créer. Mais si créer le monde est plus parfait que ne le créer pas, que devient la liberté de ne pas le créer ? Ne faudra-t-il pas même le créer éternellement, si ce qui est

(1) Ibid., chap. 14.

éternel est plus parfait que ce qui est temporel. Voilà donc un Dieu soumis à la fatalité, et ne pouvant se passer du monde, son ouvrage. Fénelon a le tort de ne pas distinguer entre la nécessité métaphysique et la nécessité morale.

La toute puissance de Dieu lui semble compromise comme sa liberté. Comment pourra-t-il ajouter un degré quelconque de perfection à son ouvrage, si tout d'abord il a dû nécessairement le porter à son plus haut degré possible de perfection? Qui donc a donné à un philosophe l'autorité de borner l'autorité de Dieu? Vainement Malebranche allègue-t-il son grand principe de la simplicité des voies pour l'empêcher d'ajouter à un de ses desseins les perfections qui sont dans les autres. Qu'en aille au fond de ces expressions mystérieuses, on trouve que simplicité ne signifie autre chose qu'une action si mesurée qu'elle ne fasse rien d'inutile; ce qui revient tout simplement à dire que c'est chose inutile à Dieu d'augmenter la perfection de son ouvrage, et qu'il n'y en met pas une plus grande parce qu'il eût été inutile de l'y mettre.

D'ailleurs, Fénelon, comme Arnauld, ne manque pas de prendre avantage contre la simplicité des voies, de ce que Malebranche, en considération des miracles, n'a osé entièrement proscrire les volontés particulières. S'il en conserve quelques-unes, c'est qu'apparemment elles ne sont pas incompatibles avec la perfection souveraine de Dieu. Qu'il tâche donc d'expliquer comment il ne les a pas augmentées pour donner plus de perfection à son ouvrage, qu'il tâche de se tirer de ce dilemme : ou Dieu préfère la simplicité des voies à la perfection substantielle de son ouvrage, ou bien cette perfection à sa simplicité. Dans le premier cas, pourquoi quelques volontés particulières, et, dans le second, pourquoi ne multiplier pas ces sortes de volontés pour donner plus de perfection à son ouvrage?

Pour délivrer de toute entrave la liberté et la toute puissance de Dieu, Fénelon croit devoir soutenir, en s'appuyant de l'autorité de saint Augustin, que non seulement Dieu ne fait pas le meilleur, mais que jamais il ne peut le faire, le meilleur n'existant pas au regard de son infinité. Imaginez une série continue de degrés finis de perfection, tous seront toujours également au-dessous de la perfection infinie, parce qu'ils en sont séparés par une distance également infinie et tous en une égale disproportion avec elle. Donc aucun ne peut déterminer Dieu, pas plus le millième que le cinquantième, à le créer préférablement à un autre, et Dieu demeure indifférent entre tous, quel que soit leur nombre et quel que soit leur degré de perfection. Que Dieu monte aussi haut qu'il voudra dans l'échelle ascendante de ces degrés, le monde n'en sera toujours pas moins infiniment au-dessous de lui ; qu'il descende au contraire aussi bas qu'il lui plaira, le monde, par rapport à lui, sera toujours aussi bon, étant infiniment au-dessus du néant. La parfaite liberté de Dieu ne peut subsister que dans cette supériorité infinie qui lui rend tous les possibles indifférents (1). Fénelon ira-t-il donc jusqu'à la liberté absolue d'indifférence, écartera-t-il de ses conseils toute considération d'ordre et de sagesse, sous prétexte de l'affranchir de la fatalité ? Il hésite à sacrifier entièrement la sagesse de Dieu à l'idée fausse qu'il s'est faite de sa liberté. Il cherche à tenir un impossible milieu entre la liberté absolue d'indifférence et la liberté assujétie à l'ordre ; en effet, il ajoute : « Il est pourtant vrai que dans ce choix pleinement libre où Dieu n'a d'autre raison de se déterminer que son bon plaisir, sa parfaite sagesse ne l'abandonne jamais. Pour être souverainement indépendant de l'inégalité de tous les objets finis entre eux,

(1) Il développe aussi ce même argument dans les *Lettres sur la métaphysique et la religion*. (Lettre 4 sur l'idée de l'infini et la liberté de Dieu de créer ou ne créer pas.)

il n'en est pas moins sage, il voit cette inégalité de tous les objets entre eux, il voit leur égalité par rapport à sa perfection infinie, il voit leur éloignement infini du néant, il voit les rapports que chacun d'eux peut avoir à sa gloire, et toutes les raisons de le produire (1). »

N'est-ce pas revenir à Malebranche? Si les objets ont une inégalité les uns par rapport aux autres dont Dieu, dans sa sagesse, doit tenir compte, n'avons-nous pas retrouvé ce meilleur, dont Fénelon niait l'existence, et suivant lequel Dieu devra se déterminer, parce qu'en même temps que souverainement libre il est souverainement sage? Pour achever de répondre aux objections de Fénelon, il resterait à montrer que l'optimisme bien entendu, affranchi de toute limite dans le temps et dans l'espace, ne compromet nullement la toute puissance de Dieu, en même temps qu'il sauve sa bonté et sa sagesse. Mais cette discussion trouvera mieux sa place dans la théodicée de Leibnitz. Selon Malebranche, c'est l'union nécessaire d'une personne divine avec le monde, qui le faisant d'un prix infini, ne limite pas la toute puissance de Dieu, alors même que Dieu ne peut plus y ajouter un seul degré de perfection. Mais cette invention théologique ne trouve pas plus grâce devant Fénelon que devant Arnauld. Il lui oppose l'autorité de l'Écriture et des plus illustres théologiens, dont aucun ne s'est jamais avisé de dire que le monde eût été indigne de Dieu si Jésus-Christ n'y avait été compris. C'est faire le péché nécessaire à l'essence divine qui est l'ordre, puisque ni l'ordre n'aurait pu être sans l'incarnation, ni l'incarnation sans la chute. N'est-ce pas encore confondre le Verbe divin avec l'ouvrage de Dieu en le faisant essentiellement inséparable du monde, et attribuer au monde, en vertu de cette

(1) *Réfutation*, chap. 8.

union nécessaire, une perfection infinie que rien, même le péché, ne pourra plus diminuer?

Nous retrouvons dans Fénelon la plupart des arguments d'Arnauld contre la providence générale. Il le presse surtout avec l'accusation de renverser par son système les prières et les actions de grâces de l'Église et les principes de la piété chrétienne. Les volontés particulières par lesquelles Dieu accommode à nos besoins les causes générales, voilà en quoi véritablement, selon Fénelon, consiste la providence que les hommes adorent et qu'enseigne la religion. C'est donc la ruiner que de la faire générale. Les volontés générales, au lieu de se proportionner aux besoins personnels, les sacrifient à l'uniformité générale de l'univers. A ceux qui souffrent, elles ôtent toute consolation, elles font un Dieu tout aussi insensible à nos maux qu'au changement des saisons. Un tel système est en contradiction avec toute l'Écriture. Il est vrai qu'en appelant tropologique la lettre de l'Écriture, Malebranche espère sauver cette contradiction. Mais Fénelon, comme Arnauld, fait ressortir les dangers d'un pareil système d'interprétation. Chacun, au gré de sa philosophie, ne verra dans l'Écriture que ce qu'il voudra, et par là on met l'Écriture dans la dépendance de la philosophie. « S'il dit que toute expression de l'Écriture qui ne convient pas à la philosophie doit passer pour tropologique, voilà l'autorité de la lettre des Écritures abattue. Il n'y a plus entre lui et les sociniens qu'une question de philosophie dans laquelle il aura un mauvais succès; car c'est à lui à leur montrer que la raison universelle, quand on l'interroge, enseigne la trinité et l'incarnation, ou, du moins, que ces mystères n'ont rien qui ne s'accommode clairement avec la raison et avec la philosophie (1). »

(1) *Réfutation*, chap. 19.

Quant aux causes occasionnelles, Fénelon déclare ne pas vouloir entrer dans la dispute d'Arnauld pour savoir si les créatures peuvent être de vraies causes ou seulement des causes occasionnelles. Mais on voit dans le *Traité de l'existence de Dieu*, qu'ici il est de l'avis de Malebranche et non de celui d'Arnauld, et qu'il n'est pas moins attentif à dépouiller les créatures de toute activité. « L'être qui est dépendant dans le fond de son être ne peut être que dépendant dans toutes ses opérations. L'accessoire suit le principal. L'auteur du fond de l'être l'est donc aussi de toutes les modifications ou manières d'être des créatures. » Il rapporte à Dieu, comme cause immédiate, même les modifications de la volonté. « Cette modification la plus excellente de toutes sera-t-elle la seule que Dieu ne fera point dans son ouvrage et que l'ouvrage se donnera lui-même avec indépendance. Qui le peut penser (1)? » Mais si Fénelon est d'accord avec Malebranche pour ne considérer les créatures que comme causes occasionnelles, il n'en blâme pas moins vivement l'usage qu'il en fait par rapport à Dieu et les conséquences qu'il prétend en tirer pour les volontés générales dans l'ordre de la nature et dans celui de la grâce. En prouvant que les créatures sont des causes occasionnelles, non seulement Malebranche, selon Fénelon, n'a rien prouvé en faveur de son système, mais il a établi un principe dont les conséquences se tournent contre lui.

Il ne se garantirait point d'admettre de volontés particulières en Dieu, quand il serait vrai, ce qui est scandaleux et insoutenable, que les anges sont causes occasionnelles de tous les miracles de l'ancien testament. Dieu, dans ce système, n'aurait fait, par sa propre volonté, que créer la masse grossière et inanimée du monde et il aurait été dé-

(1) *Traité de l'existence de Dieu*, 1re partie, art. 65.

terminé par la volonté des anges à former les plantes, les animaux et l'homme lui-même. Pour achever d'exclure les volontés particulières, il faudrait donner aux anges une puissance sans bornes sur le reste des créatures, les rendre les maîtres non seulement du cours de la nature, mais de sa formation, leur attribuer un pouvoir absolu sur le genre humain et sur la vie et la conduite de chaque individu, il faudrait enfin assujétir Dieu sans réserve à toutes leurs volontés. Ce prétendu ordre inviolable n'aboutit donc qu'à lier à Dieu les mains, à en faire une divinité indolente qui se contente de créer une masse inanimée, pour exécuter ensuite sans choix tout ce qu'il plaît aux anges. Fénelon à ce système oppose la Genèse qui montre Dieu créant le monde par des volontés particulières et non par le seul fait des lois générales du mouvement. Enfin il lui oppose aussi, avec Arnauld, tous ces germes innombrables ou moules d'animaux et de plantes qui, de l'aveu de Malebranche, ne peuvent être le produit des lois générales du mouvement. Si l'auteur est forcé d'admettre tant de volontés particulières, elles ne sont donc pas incompatibles avec l'ordre, et puisqu'il convient qu'avec quelques volontés particulières de plus, le monde serait plus parfait, il convient par là que l'ordre lui-même les exige. Loin donc de manifester la perfection infinie de Dieu, les volontés générales et les causes occasionnelles la compromettent. En créant les causes occasionnelles, Dieu a dû se proposer pour fin de rendre son ouvrage plus parfait qu'il ne serait en ne le produisant que par ses volontés générales, sans causes occasionnelles. Il aurait donc eu besoin de suppléer à ce qui manquait du côté de sa volonté par celle des créatures. Quelle étonnante perfection dans les créatures et quelle imperfection très-indigne de l'être souverainement parfait !

Les causes occasionnelles ne servent pas plus à diminuer les volontés particulières qu'à augmenter sa gloire.

Sans nul doute, il ne les a établies que pour qu'elles fussent par leurs mouvements, leurs désirs, leurs volontés, l'occasion des desseins qu'il veut accomplir conformément à sa sagesse. Il a donc voulu toutes ces choses en particulier, d'où on voit qu'une infinité de volontés particulières est la conséquence nécessaire de la doctrine des causes occasionnelles. Comment les désirs des anges et les désirs de Jésus-Christ en tant qu'homme épargneront-ils à Dieu une seule volonté particulière, puisque c'est Dieu qui meut l'âme de Jésus-Christ et des anges? Malebranche n'a-t-il donc pas vu que tout cela découlait du principe de la création continuée?

La critique de Fénelon redouble de vivacité contre la doctrine sur la grâce. Je ne m'étonne pas qu'il ne soit pas moins sévère qu'Arnauld contre les nouveautés imaginées par Malebranche pour expliquer comment Dieu voulant sauver tous les hommes, tous ne sont pas sauvés, et contre le rôle de cause occasionnelle de la distribution de la grâce qu'il assigne à Jésus-Christ. Mais on peut s'étonner de le trouver peut-être plus sévère encore qu'Arnauld lui-même, contre cette faible part que Malebranche semble vouloir laisser à la liberté et aux mérites humains dans l'œuvre de notre perte ou de notre salut. En effet, non seulement Fénelon n'est pas un champion de la grâce efficace, mais même il a pris parti, sur la fin de sa vie, contre la prémotion physique de Bossuet, pour Molina et le congruisme qui réservent une part à la liberté humaine en faisant concourir son action avec celle de Dieu (1). Cependant il

(1) Le P. Tournemine et quelques autres théologiens ont soutenu que Fénelon avait varié sur cette question, en se fondant sur des passages du *Traité de l'existence de Dieu* qui semblent autoriser la prémotion physique, par la force avec laquelle ils expriment que Dieu est la cause de toutes les

accuse Malebranche de renverser le mystère de la prédestination gratuite, de tomber dans l'erreur du semi-pélagianisme parce qu'il veut, au moins indirectement, accorder aux dispositions et aux mérites de l'âme humaine quelque influence sur la distribution de la grâce. Il s'indigne, comme contre la plus monstrueuse et la plus dangereuse des erreurs, qu'il ait osé dire que l'homme ne mérite qu'en avançant librement et par soi-même vers le bien et en surpassant par sa volonté le degré de délectation dont Dieu l'a prévenu. Mais, à meilleure raison, reproche-t-il à Malebranche de ne pouvoir concilier cette intervention du libre arbitre dans les effets de la grâce avec sa doctrine de l'inefficace des causes secondes.

Fénelon termine son traité en exhortant Malebranche à rétracter ses erreurs : « Nous avons assez examiné ces principes qu'il avait crus si féconds en vérités et qui ne le sont qu'en erreurs monstrueuses. Je le conjure de lire cet ouvrage avec le même esprit qui me l'a fait écrire. S'il aime et s'il recherche la vérité, comme il l'a toujours témoigné, il craindra l'erreur et non la honte de s'être trompé, il entrera en défiance d'une doctrine nouvelle qui a soulevé tous les théologiens éclairés et ceux-mêmes qui sont le plus exempts de préoccupation contre lui. » A en juger par ce passage d'une lettre au P. Lami en 1709, Fénelon a persévéré jusqu'à la fin de sa vie dans son opposition aux idées de Malebranche sur la grâce : « Je ne connais rien du P. Malebranche sur cette matière que son système de la grâce; mais, dans ce petit ouvrage, il ne justifie l'inefficacité de la volonté

modifications des créatures, et même de la volonté ; c'est plus tard, et dans sa lutte avec Bossuet, qu'il s'est prononcé en faveur du congruisme et contre la prémotion physique. (Voir l'*Histoire littéraire de Fénelon*, par l'abbé Gosselin, p. 337.)

de Dieu pour le salut de tous les hommes que par une impuissance qui vient de la simplicité des voies de Dieu et des bornes du cerveau de Jésus-Christ. C'est ce qui est nouveau dans l'Église, éloigné de toute théologie et indigne de Dieu (1). »

Mais si dans la *Réfutation* Fénelon est l'adversaire de Malebranche, il s'en montre le disciple dans le *Traité de l'existence de Dieu.* Le P. André ne dit pas sans raison qu'il y trouve de quoi autoriser tout le système de Malebranche, surtout en philosophie. Il n'y a pas cependant contradiction entre les deux ouvrages, mais le sujet n'en est pas le même. Il n'est pas même question dans le *Traité de l'existence de Dieu* des doctrines de la providence et de la grâce qui sont l'unique objet de la *Réfutation.* Ici entre Fénelon et Malebranche nous trouvons une double et remarquable analogie dans le fond et la forme de la doctrine. Chez l'un et chez l'autre, le cœur parle en même temps que la raison, l'imagination colore les idées les plus abstraites de la métaphysique, et d'ardentes aspirations vers l'infini, des élévations lyriques de l'âme à Dieu, se mêlent aux démonstrations.

D'après le témoignage de M. de Ramsay, les deux parties du *Traité de l'existence de Dieu* n'étaient que l'ébauche d'un grand ouvrage que Fénelon avait entrepris dans sa jeunesse et qu'il n'acheva pas (2). Dans la première partie du traité,

(1) Œuvres de Fénelon, édit. de Versailles, tome 3, p. 362.

(2) *Histoire de Fénelon*, par le cardinal Bausset, tome 3, livre 8, p. 351.—La première partie du *Traité de l'existence de Dieu* parut seule du vivant de l'auteur et à son insu, par l'infidélité d'un copiste, en 1712, sous le titre de *Démonstration de l'existence de Dieu tirée de l'art de la nature*, avec une préface du P. Tournemine. Elle fut presque immédiatement traduite en anglais et en allemand et dans presque toutes les langues de l'Eu-

il démontre Dieu par l'art de la nature, et par là il semble s'éloigner de l'esprit et de la méthode du cartésianisme. Quoi de plus contraire à Descartes qui fonde sur la vérité de l'existence de Dieu, la certitude de l'existence de la nature ! Mais en se servant de la preuve physique, Fénelon ne méconnaît ni l'excellence ni la supériorité de la preuve métaphysique. Il avertit en commençant qu'il la regarde comme le plus droit chemin qui conduise l'homme à Dieu, et même que seule elle est parfaite, et voici comment il se justifie de cette infidélité à la métaphysique de Descartes. « Que les hommes accoutumés aux premiers principes connaissent la divinité par son idée ; c'est un moyen sûr pour arriver à la source de toute vérité. Mais plus ce chemin est droit et court, plus il est rude et inaccessible au commun des hommes qui dépendent de leur imagination. C'est une démonstration si simple qu'elle échappe par sa simplicité aux esprits incapables des opérations purement intellectuelles. Plus cette voie de trouver le premier être est parfaite, moins il y a d'esprits capables de la suivre. Mais il y a une autre voie moins parfaite et qui est proportionnée aux hommes les plus médiocres. Les hommes les moins exercés au raisonnement et les plus attachés aux préjugés sensibles peuvent d'un seul regard découvrir celui qui se peint dans tous ses ouvrages. La puissance et la sagesse qu'il a marquées dans tout

rope. La deuxième comprenant la seconde partie ne parut qu'après la mort de l'auteur, en 1718. On a mis à la suite la préface du P. Tournemine, avec le titre de *Réflexions sur l'athéisme*. Cette préface n'avait pas plu à Fénelon. En effet, le P. Tournemine qui, comme tous ceux de son Ordre, est hostile à la philosophie idéaliste de Descartes et de Malebranche, lui fait indirectement le reproche de s'appuyer quelquefois sur des opinions nouvelles fort contestées et fort éloignées de la certitude des principes, surtout dans les articles 55 et 58, où il est question des idées et de la raison.

ce qu'il a fait, le font voir comme dans un miroir à ceux qui ne peuvent le contempler dans sa propre idée C'est une philosophie sensible et populaire dont tout homme sans passion et sans préjugés est capable. »

Fénelon a développé avec la plus persuasive éloquence cette philosophie sensible et populaire. Il n'a pas la prétention de pénétrer dans aucune science, il ne veut parler que de ce que tout le monde sait, de ce que tout le monde comprend ; il lui suffit du premier coup d'œil jeté sur la nature pour y montrer partout l'empreinte de Dieu. Nul mieux que lui n'a commenté cette parole, que les cieux racontent la gloire de Dieu. Mais bientôt des merveilles de l'univers il passe aux merveilles de l'âme humaine, et là reparaît le disciple de Descartes et de Malebranche. Quel incompréhensible mélange de faiblesse et de grandeur nous présente l'esprit de l'homme ! Il s'ignore profondément lui-même, il marche dans les ténèbres, il ne sait ni ce qu'il est ni comment il est attaché à un corps, il ne sait avec certitude ni ce qu'il croit ni ce qu'il veut, il doute, il se trompe, et ce qu'il a de meilleur, c'est de le reconnaître. Mais ce même esprit qui ignore à l'infini toutes les choses finies et lui-même, connaît et voit sans cesse l'infini. Il sait en affirmer tout ce qui lui convient et en nier tout ce qui ne lui convient pas. Ce n'est même que dans l'infini qu'il connaît le fini, privation de l'infini, qu'on ne pourrait se représenter si on ne concevait l'infini même, comme on ne pourrait concevoir la maladie si on ne concevait la santé. Outre l'idée de l'infini, l'homme a encore des notions universelles, éternelles et immuables qui sont la règle de tous ses jugements. Ainsi ces vérités qu'il est impossible d'être et de n'être pas, que le tout est plus grand que la partie, qu'il est plus estimable d'être sincère que trompeur, etc., sont de tous les temps, ou plutôt avant tous les temps. Que l'univers s'anéantisse, qu'il n'y ait plus d'esprit capable

d'y penser, ces vérités n'en seraient pas moins constantes en elles-mêmes, comme les rayons du soleil n'en seraient pas moins véritables quand tous les hommes seraient aveugles. Que sont ces idées ou vérités universelles? En un sens elles sont moi-même, car elles sont ma raison, et ce qui leur est contraire est contraire à tout moi-même. Mais mon esprit est particulier, changeant, incertain, sujet à l'erreur, tandis que ces idées sont certaines et immuables. Mes idées ne sont donc pas moi, et je ne suis point mes idées, et elles ne seront pas non plus cette vile multitude d'êtres singuliers et changeants qui m'environnent, qui n'ont pas toujours été et ne seront pas toujours. « Qu'êtes-vous donc, s'écrie Fénelon, ô mes idées qui êtes si près et si loin de moi, qui n'êtes ni moi ni ce qui m'environne, puisque ce qui m'environne et ce que j'appelle moi-même est si imparfait? »

A cette question, il répond comme Malebranche et Bossuet. Elles ont le caractère de la divinité, elles sont universelles et immuables comme Dieu, elles subsistent réellement. Si ce qui est changeant et passager existe véritablement, à plus forte raison ce qui ne peut changer et ce qui est nécessaire. « Il faut donc trouver dans la nature quelque chose d'existant et de réel qui soit mes idées, quelque chose qui soit au dedans de moi et qui ne soit point moi, qui me soit supérieur, qui soit en moi, lors même que je n'y pense pas; avec qui je croie être seul, comme si je n'étais qu'avec moi-même; enfin qui me soit plus présent et plus intime que mon propre fond. Ce je ne sais quoi si admirable, si familier et si inconnu, ne peut-être que Dieu (1). » Dieu n'est pas seulement la cause qui produit notre pensée, il en est encore l'objet im-

(1) 2e Partie, chap. 4 de la *Nature des idées*. Cet important chapitre, de même que celui sur la science de Dieu, ne se trouve pas dans l'édition de 1718 et a été publié seulement dans l'édition de 1731 par le marquis de Fénelon.

médiat. « Tout ce qui est vérité universelle et abstraite est une idée, tout ce qui est idée est Dieu même (1). » Si nos idées sont néanmoins imparfaites et bornées, c'est que Dieu, quoique infini et possédant la plénitude de l'être, ne nous montre pas tous les degrés infinis d'être qui sont en lui, et ne nous les montre jamais que dans la mesure ou suivant les degrés et les bornes de la communication qu'il en fait aux créatures. Ainsi n'avons-nous qu'un petit nombre d'idées, et chacune est-elle restreinte à un certain degré d'être. Nous voyons, il est vrai, ce degré d'être d'une manière abstraite de tout individu changeant, et avec une universalité sans bornes, mais ce genre universel n'est pas le genre suprême, ce n'est qu'un degré fini d'être qui peut être communiqué à l'infini aux individus que Dieu voudrait produire dans ce degré. Nos idées sont donc, dit très-bien Fénelon, un mélange perpétuel de l'être infini de Dieu qui est notre objet et des bornes qu'il donne toujours essentiellement à des créatures, voilà comment nos idées, quoique imparfaites, ne laissent pas d'être Dieu même, la vérité immuable qui se présente à nous à divers degrés selon notre mesure bornée. Ainsi, non seulement c'est en Dieu seul que nous voyons les objets généraux et immuables de nos idées, mais ces objets sont Dieu même, qui se découvre immédiatement à nous, sans espèce, sans image, sans autre lumière que lui-même.

Mais Fénelon ne tombe pas dans la grande erreur de Malebranche. Il ne nous fait pas voir en Dieu le particulier et le contingent, comme le général et l'immuable, les individus comme les vérités éternelles. C'est en eux-mêmes et non dans l'étendue intelligible ou par des êtres représentatifs que nous connaissons les individus. « Quand nous considérons une

(1) Nature des idées, 2e partie, chap. 4.

chose universelle, nécessaire et immuable, c'est l'être suprême que nous considérons immédiatement, puisqu'il n'y a que lui seul à qui toutes ces choses conviennent. Quand nous considérons quelque chose de particulier qui n'est ni vrai, ni intelligible, ni existant par soi, mais qui a une véritable et propre intelligibilité par communication, ce n'est plus l'être suprême que nous concevons, car il n'est ni singulier, ni produit, ni sujet au changement, c'est donc un être changeant et créé que nous apercevons en lui-même.» Mais si nous ne voyons pas les individus en Dieu, nous ne les voyons cependant qu'à la condition d'une lumière et d'un secours de Dieu, qui seul rend présent à notre esprit tel être particulier plutôt que tel autre et adapte son intelligibilité à notre intelligence. Fénelon fait intervenir ici la doctrine des causes occasionnelles et de la création continuée. Ce ne sont pas les objets qui peuvent déterminer notre intelligence à apercevoir l'un plutôt que l'autre, puisque tous sont également intelligibles. Ce n'est pas non plus notre intelligence qui peut s'y déterminer par elle-même, car, étant continuellement créée, elle se trouve à chaque moment dans l'actuelle modification où Dieu la met par cette création toujours actuelle. Dieu donc seul la modifie, et la détermine à un objet particulier de sa pensée, comme il détermine un corps à correspondre par sa dimension à certaine superficie plutôt qu'à une autre. « Si un corps était immense, il serait partout, n'aurait aucune borne, et, par conséquent, ne serait resserré dans aucune superficie. De même si mon intelligence était infinie, elle atteindrait toute vérité intelligible et ne serait bornée à aucune en particulier. Ainsi le corps infini n'aurait aucun lieu, et l'esprit infini n'aurait aucun objet particulier de sa pensée. Mais comme je connais l'un et l'autre borné, il faut que Dieu crée à chaque moment l'un et l'autre dans des bornes précises ; la borne de l'étendue, c'est le lieu ; la borne de la pensée, c'est l'objet particulier.

Ainsi, je conçois que c'est Dieu qui me rend les objets présents. » Si donc nous ne voyons pas tout en Dieu, c'est à la lumière de Dieu, et par Dieu, conclut Fénelon, que nous voyons tout ce que peut voir notre intelligence.

Cette lumière sans laquelle nous ne verrions rien, ces notions universelles qui sont la règle intérieure de tous nos jugements, qui nous inspirent à toute heure, qui nous redressent et nous corrigent, c'est ce que Fénelon, comme Malebranche, Nicole et Bossuet, nomme la raison. Pour en rendre plus sensibles la nature et les caractères, il emprunte à Malebranche des couleurs et des images auxquelles il ajoute celles non moins brillantes et poétiques que lui fournit sa propre imagination. Il la compare à un maître intérieur qui fait la même leçon, avec la même autorité, à tous les hommes de tous les temps et de tous les lieux, et malgré toutes les variations infinies qui existent entre eux, les enchaîne autour d'un centre immobile, et les unit par certaines règles invariables qui sont les premiers principes. Il compare aussi cette lumière divine qui éclaire tous les esprits au soleil sensible qui éclaire tous les yeux. Mais ce soleil de vérité « ne laisse aucune ombre et il luit en même temps dans les deux hémisphères. Il brille autant sur nous la nuit que le jour..... Il ne se couche jamais et ne souffre aucun nuage que ceux qui sont formés par nos passions. » Il y a deux raisons en nous, l'une qui est nous-mêmes, l'autre qui est au-dessus de nous, l'une imparfaite, bornée et changeante, l'autre commune à tous les hommes, parfaite, éternelle et immuable. « Où est-elle cette raison si parfaite qui est si près de moi et si différente de moi? Où est-elle? Il faut qu'elle soit quelque chose de réel, car le néant ne peut être parfait, ni perfectionner les natures imparfaites. Où est-elle cette raison suprême? N'est-elle pas le Dieu que je cherche? »

Pénétré de cette grande doctrine, Fénelon la transporte,

sous des formes poétiques, même dans des ouvrages de pure imagination. Écoutons, dans Télémaque, les entretiens d'Hazaël et de Mentor : « Ensuite il s'entretenait avec Mentor de cette première puissance qui a formé le ciel et la terre ; de cette lumière simple, infinie, immuable qui se donne à tous sans se partager, de cette vérité souveraine et universelle qui éclaire tous les esprits, comme le soleil éclaire tous les corps. Celui, ajoutait-il, qui n'a jamais vu cette lumière pure est aveugle comme un aveugle-né ; il passe sa vie dans une profonde nuit, comme les peuples que le soleil n'éclaire pas pendant plusieurs mois de l'année ; il croit être sage et il est insensé ; il croit tout voir et il ne voit rien ; il meurt n'ayant jamais rien vu ; tout au plus il aperçoit de sombres et fausses lueurs, de vaines ombres, des fantômes qui n'ont rien de réel. Ainsi sont tous les hommes entraînés par le plaisir des sens et par le charme de l'imagination. Il n'y a point sur la terre de véritables hommes, excepté ceux qui consultent, qui aiment, qui suivent cette raison éternelle : c'est elle qui nous inspire quand nous pensons bien, c'est elle qui nous reprend quand nous pensons mal. Nous ne tenons pas moins d'elle la raison que la vie. Elle est comme un grand océan de lumière, nos esprits sont comme de petits ruisseaux qui en sortent et qui y retournent pour s'y perdre (1). » N'est-ce pas aussi cette même lumière de la raison qui fait le bonheur des bienheureux dans les Champs-Élysées de Fénelon, qui les nourrit, les pénètre, qui s'incorpore à eux, qu'ils voient, qu'ils sentent, qu'ils respirent et qui fait naître en eux une source intarissable de paix et de joie ?

(1) *Télémaque*, livre 4.

CHAPITRE XI.

Seconde partie du *Traité de l'existence de Dieu*.—Commentaire éloquent et dramatique du *Discours de la Méthode*.—Doute méthodique.—Irrésistible autorité de l'idée claire.—Le *Je pense, donc je suis*. — Preuves intellectuelles de l'existence de Dieu. — Développement de la preuve par l'idée de l'infini.—De la nature et des attributs de Dieu.—Être par soi, source d'où découlent toutes ses perfections.—Dieu éminemment tout être.—Unité, immutabilité, éternité, immensité de Dieu.—Exclusion de tout élément emprunté à l'expérience. — De la science de Dieu. — Dieu voit en lui-même toutes les vérités, tous les êtres réels et possibles, tous les futurs conditionnels. — Elévations à Dieu. — Le *Traité de l'existence de Dieu* inachevé.—*Lettres sur la métaphysique et la religion*. — Admirables effusions de reconnaissance et d'amour pour Dieu, auteur de notre être.—Toute la religion et tout le culte dans l'amour de Dieu.—Liaison nécessaire du culte extérieur et du culte intérieur.—Signe du vrai culte. —Question du pur amour.—Du quiétisme. — Querelle avec Bossuet.— *Explication des maximes des saints*. — De la forme du livre.—Description de l'état du pur amour. — Sainte indifférence, désappropriation, sacrifice de la béatitude éternelle.—Retranchement des actions et des réflexions inquiètes et intéressées. — Tendance à proscrire tout effort de l'intelligence et de la volonté. — Tendance au mépris des œuvres. — État de l'âme dans le pur amour. — Critique du pur amour. — Deux termes dans l'amour de Dieu. — Bossuet a raison contre Fénelon dans la controverse du quiétisme.—Malebranche, Leibnitz, Régis, La Bruyère, le P. Boursier d'accord avec Bossuet.— Caractères distinctifs du cartésianisme de Fénelon.

En montrant dans l'âme humaine et dans la raison l'empreinte la plus éclatante de la divinité, nous avons un peu

anticipé sur les preuves intellectuelles et sur la seconde partie du *Traité de l'existence de Dieu.* Pour conduire à ces preuves intellectuelles, Fénelon suit pas à pas le *Discours de la Méthode*, en prenant la langue et le ton des *Méditations chrétiennes* de Malebranche. Les angoisses du doute, les élévations, les prières, les ravissements d'une âme qui découvre Dieu et la vérité, se mêlent, sans l'affaiblir, à la suite des raisonnements et en font une sorte de drame métaphysique et lyrique. Comme Descartes, il débute par le doute méthodique. Pour trouver la certitude il veut d'abord pousser l'incertitude jusqu'où elle peut aller. Provisoirement il donne gain de cause à toutes les raisons imaginées par les sceptiques. Jusqu'à ce qu'il trouve quelque chose d'invincible par pure raison, pour en montrer la certitude, il tiendra l'univers entier pour suspect. Tout autour de lui il fait le vide et les ténèbres. Au sein de ces ténèbres, son âme se trouble et s'épouvante; « O raison, où me jetez-vous, où suis-je, que suis-je, ne croirai-je jamais rien, croirai-je sans être assuré, qui me tirera de ce trouble ?» Il s'en tire comme Descartes. Dans cet effort pour douter de toutes choses, il en rencontre une qui l'arrête tout court. Il a beau vouloir douter de toutes choses, il ne peut, en effet, douter de sa propre existence. Ce moi qui pense, qui doute ne saurait faire tout cela s'il n'était pas. Vainement supposerait-on un être puissant et malin qui prendrait plaisir à nous tromper, il ne pourra faire dire au néant, je pense, donc je suis, il ne peut faire que je ne sois pas, s'il me trompe.

Me voilà donc enfin résolu à croire que je pense, puisque je doute, et que je suis, puisque je pense. Pourquoi cela, pourquoi suis-je assuré que le néant ne saurait penser? Pour nulle autre raison que parce que j'en ai l'idée claire. Fénelon met en général le terme d'idée claire à la place de celui d'évidence, mais son critérium de la vérité n'est pas autre que celui de

Descartes. On ne peut défendre avec plus de force l'irrésistible autorité de l'idée claire contre toutes les objections des sceptiques. En douter, c'est ne pas s'entendre soi-même, c'est tenir la raison tout entière pour suspecte. D'où vient que nous croyons fermement qu'un cercle n'est pas un triangle, sinon parce que nous voyons clairement que l'idée de l'un n'est pas l'idée de l'autre? Raisonnez tant qu'il vous plaira, je vous mets au défi, dit Fénelon, de former aucun doute contre une idée claire. Toute la raison ne consiste que dans les idées claires. Il faudrait, pour les combattre, qu'elle sortît d'elle-même, qu'elle se tournât contre elle-même, et que nous eussions une seconde raison pour corriger la première. Si l'idée claire nous trompe, c'est Dieu qui nous trompe. Si elle ne trouve pas en elle de quoi en démontrer la certitude, elle n'y trouvera pas davantage un instrument pour l'ébranler. Si elle ne peut elle-même se démontrer elle-même, encore moins peut-elle s'infirmer elle-même. Nous ne jugeons pas des idées claires, mais c'est par elles que nous jugeons de toutes choses, et c'est pour ne pas les suivre et ne pas les consulter avec assez d'exactitude que nous tombons dans l'erreur. Voilà ce que Fénelon développe admirablement non seulement dans le *Traité de l'existence de Dieu*, mais dans les *Lettres sur la religion et la métaphysique*.

Cependant, de toute la nature, il ne connaît encore que lui seul ; cette solitude le remplit d'horreur. Mais sur le fondement de sa propre existence et de l'idée claire, il va s'élancer jusqu'à Dieu. Ce moi où il se renferme l'étonne, le surpasse, le confond. Ni je ne me suis fait moi-même, ni je ne suis par moi-même, car être par soi enferme la perfection souveraine, et je me sens imparfait. Il faut donc que je sois par autrui, que cet autrui qui fait passer du néant à l'être, existe par lui-même et soit souverainement parfait. Voilà donc une première preuve intellectuelle de l'existence

de Dieu qui est tirée de notre imperfection. Mais il retrouve plus directement encore cet être souverainement parfait dans les idées que nous avons de l'infini et de l'être nécessaire. Si Fénelon n'ajoute rien à Descartes et surtout à Malebranche pour le fond même de la preuve de l'existence de Dieu, tirée de l'idée de l'infini, il lui donne par un admirable développement un nouveau degré de lumière. D'ailleurs il touche en même temps qu'il démontre, et il fait pénétrer l'amour de Dieu dans le cœur en même temps que la conviction de son existence dans l'esprit. Le sentiment et la poésie s'allient tout naturellement avec cette haute métaphysique dans la belle âme de Fénelon. Comment l'âme ne serait-elle pas émue et transportée quand la méditation lui révèle la présence de Dieu même dans cette idée de l'infini constamment présente à notre intelligence? Comment ne pas s'écrier avec Fénelon lui-même : « Voilà le prodige que je porte toujours au-dedans de moi. Je suis un prodige moi-même. N'étant rien, du moins n'étant qu'un être emprunté, borné, passager, je tiens de l'infini et de l'immuable que je conçois : par là je ne puis me comprendre moi-même; j'embrasse tout et je ne suis rien; je suis un rien qui connaît l'infini : les paroles me manquent pour m'admirer et me mépriser tout ensemble. O Dieu ! ô le plus être de tous les êtres ! ô être devant qui je suis comme si je n'étais pas, vous vous montrez à moi, et rien de tout ce qui n'est pas vous ne peut vous ressembler. Je vous vois, c'est vous-même, et ce rayon qui part de votre face rassasie mon cœur en attendant le plein jour de la vérité. »

Il ne célèbre pas avec moins d'éloquence dans ses *Lettres sur la religion et la métaphysique* cette grande merveille de l'infini présent au dedans de nous : « Rien n'est si étonnant que cette idée de Dieu que je porte au dedans de moi-même,

c'est l'infini contenu dans le fini. Ce que j'ai au dedans de moi, me surpasse sans mesure (1). » Il montre ensuite la vérité de l'existence de Dieu contenue dans l'idée d'être nécessaire comme dans celle d'infini, ce qui lui fait s'écrier : « Je trouve Dieu de tous les côtés, il sort du fond de moi-même ! »

La vérité du premier être trouvée, il en approfondit la nature et les attributs plus que ne l'avait fait Descartes, et en s'aidant de Malebranche. Dieu est l'être, l'être est son nom essentiel, glorieux, incommunicable, ineffable, inouï à la multitude. Être par soi-même est la source d'où découle tout ce que nous trouvons en lui, c'est la source de l'infinité et de la perfection souveraine. Qui dit l'être simplement, sans restriction, dit l'infini; qui dit l'infini, dit l'infiniment parfait, car l'être et la perfection sont une seule et même chose. Dieu n'est pas tel ou tel être, mais il est l'être par excellence. Il est, et tout le reste n'est que par lui. Au-dessous de lui, il n'y a que des demi-êtres, des êtres estropiés, des êtres d'emprunt, pour nous servir des expressions énergiques de Fénelon. Il n'est formellement aucune chose singulière, mais il est éminemment toutes choses en général. Tout ce qu'il y a d'être, de vérité, de bonté, dans chacune des essences réelles ou possibles découle de lui, et elles ne sont possibles qu'autant que leur degré d'être est actuellement en Dieu. Otez toutes les bornes, toute différence qui resserre l'être dans les espèces, et vous aurez une idée de l'universalité de l'être. « Il a tout l'être du corps sans être borné au corps, tout l'être de l'esprit sans être borné à l'esprit. » Dieu ne peut pas plus être conçu comme esprit que comme corps. L'idée de l'esprit est une idée restreinte, et cette restriction, pas plus que toute autre, ne peut conve-

(1) Deuxième Lettre, chap. 1er. édit. de Versailles.

nir à l'être infini. Il est plus qu'esprit, car il est l'être par excellence. Or celui qui est l'être par excellence est esprit, est créateur, est tout-puissant, est immuable, il est souverainement sans rien être de fini et de particulier. S'il était esprit dans le sens borné où nous concevons l'esprit, comment pourrait-il agir sur la nature corporelle, comment la nature corporelle aurait-elle son principe en lui (1)? Fénelon n'hésite donc pas à attribuer à Dieu le positif de l'étendue de même que le positif de l'esprit. Mais en mettant en Dieu le positif de l'étendue, il se défend d'y rien mettre qui ressemble à la nature corporelle. Il n'y a en Dieu ni figure ni division ni mouvement ni impénétrabilité, parce qu'il n'y a pas de borne en lui. Tout autant ce qui n'a pas de borne diffère de ce qui est borné, tout autant, quoiqu'il en ait en lui le principe et la source, diffère-t-il de la nature matérielle.

De ce que Dieu est par soi, il résulte non seulement qu'il est infini, mais qu'il est un et absolument simple, immuable, éternel, immense. Il est un, car deux infinis sont contradictoires; il est absolument simple, car toute composition témoigne de quelque imperfection. Ce qui est par soi est immuable dans son être, ayant toujours en soi la même raison d'exister, qui est son essence même. Immuable dans son être, il l'est aussi dans ses manières d'être. Les modifications étant les bornes de l'être, l'infini n'est susceptible d'aucune espèce de modification. Les modifications, au contraire, sont essentielles à la créature, parce qu'elle n'est pas et ne peut pas être tout être. On peut changer sa borne, mais il lui en faut une nécessairement. Ce continuel changement de la

(1) Saint Augustin exprime la même pensée dans la *Cité de Dieu* : « Deus enim verus non anima, sed animæ quoque est effector et conditor. » Lib. 14, cap. 23.

créature sans cesse renouvelée, non seulement dans ses modifications, mais dans son être par la création continuée, enferme la succession et constitue le temps. Le temps qui consiste dans cette succession est la négation d'une chose très-réelle, à savoir de la permanence absolue de l'être, ou l'éternité.

Il y a dans Fénelon de beaux développements et de belles images sur l'éternité ou la permanence absolue de Dieu, opposée à la durée successive et à la défaillance perpétuelle de l'être des créatures. Rien dans l'être infini ne ressemble à cette durée variable et successive qui est le propre des créatures, car en lui rien ne s'écoule, rien ne passe, tout est fixe et permanent. L'éternité, comme tout ce qui est infini, étant indivisible, ne souffre ni commencement, ni milieu, ni fin. Au sein de l'éternité, il n'y a pas de chronologie possible, pas d'ère à partir de laquelle on puisse marquer une date. Une éternité partagée en une partie antérieure et une partie postérieure ne serait pas une. L'idée de deux éternités est contradictoire tout comme celle de deux infinis. Déjà et après, le passé et le futur sont des termes indignes de Dieu. Un présent immobile, indivisible, infini, convient seul à l'être éternel. Ce mot de toujours, qui nous paraît si plein d'énergie, est lui-même indigne de son éternité, parce qu'il exprime la continuité et non la permanence. Demander quand Dieu a créé le monde et ce qu'il était avant la création du monde, n'est pas moins inconvenant que de demander en quel lieu il réside. Cependant, comment préserver son éternité de la succession marquée par la succession des créatures? Ce que Dieu n'a pas fait encore, ne viendra-t-il donc pas après ce qu'il a déjà fait? Fénelon répond que cette succession et cet ordre existent dans les créatures, mais non dans le créateur. Une créature précède l'autre; mais il est faux de penser que Dieu soit créant plutôt l'une que l'autre. Dieu est éternelle-

ment créant ce qu'il lui plaît de créer ; mais ce que Dieu crée éternellement n'est que dans un temps, et l'existence infinie ne communique qu'une existence finie. La borne n'est que dans la créature et non dans l'action de Dieu.

Cette haute métaphysique semble sortir naturellement du fond de l'âme de Fénelon et se mêle aux aspirations les plus vives et aux élévations les plus tendres vers l'être infini : « Il n'y a donc en vous, ô vérité infinie, qu'une existence indivisible et permanente. Ce qu'on appelle éternité *a parte post* et éternité *a parte ante*, n'est qu'une illusion grossière ; il n'y a en vous non plus de milieu que de commencement et de fin. Ce n'est donc point au milieu de votre éternité que vous avez produit quelque chose hors de vous. Je le dirai trois fois ; mais ces trois fois n'en font qu'une, les voici : O permanente et infinie vérité ! vous êtes et rien n'est hors de vous ; vous êtes et ce qui était hors de vous cesse d'être. Mais ces trois répétitions de ces termes *vous êtes*, ne font qu'un seul infini qui est indivisible. C'est cette éternité même qui reste encore tout entière ; il n'en est point écoulé une moitié, car elle n'a aucune partie, ce qui est essentiellement toujours tout présent ne peut jamais être passé. O éternité, je ne puis vous comprendre, car vous êtes infinie ; mais je conçois tout ce que je dois exclure de vous, pour ne vous méconnaître jamais ! »

Fénelon ne s'attache pas moins à épurer l'idée de l'immensité de tout élément emprunté à l'expérience et à l'imagination. L'être infini n'a aucun rapport avec le lieu, de même qu'aucun rapport avec le temps. Dedans et dehors, en-deçà et au-delà sont des termes tout aussi indignes de lui qu'avant et après, passé et futur. Partout ne lui convient pas plus que toujours, car il semble signifier que la substance de Dieu est étendue localement. Il n'est ni en dedans ni en dehors du monde. Qu'on ne croie pas parler convenablement de lui,

quand on a dit qu'il remplit tous les espaces, et même qu'il déborde infiniment au-delà. Ce sont là des expressions défectueuses malgré leur apparente magnificence, enfantées par l'imagination, qui se représente un assemblage d'espaces et de substances, une immensité divisible et composée, au lieu de l'immensité absolument simple. Dieu agit sur tous les lieux et il n'est en aucun lieu. Demander où il est, c'est faire une question vaine et contradictoire, à laquelle il ne faut pas plus chercher à répondre que si l'on demandait quel est le bois dont est fait une statue de marbre. Qu'il s'agisse de l'immensité ou de l'éternité de Dieu, le mieux est de se borner à dire, il est ; tout ce qu'on peut ajouter à cette simple parole ne fait qu'en fausser ou en obscurcir l'idée. « Il est, et toutes choses sont par lui, on peut même dire qu'elles sont en lui, non pour signifier qu'il est leur lieu et leur superficie, mais pour représenter plus sensiblement qu'il agit sur tout ce qui est..... Il est, et quand j'ajoute : il sera au siècle des siècles, c'est pour parler selon ma faiblesse, et non pour mieux exprimer sa perfection. »

Quelques réflexions sur la science de Dieu, qui d'abord n'avaient pas été publiées par les premiers éditeurs, terminent le *Traité de l'existence de Dieu*. Dieu ayant la plénitude de l'être et toutes les manières d'être à l'infini, doit posséder l'intelligence infinie. Comment aurait-il pu me donner la pensée s'il ne l'avait pas ? Il pense donc et il pense infiniment. Mais quel est l'objet de sa pensée ? Nul autre que lui-même, seul digne de lui. Il ne trouve qu'en lui l'infinie intelligibilité qui seule peut correspondre à son intelligence infinie. Il l'égale, il la comprend, il la connaît par un seul regard. D'une seule et simple vue sans succession, sans procédé discursif, il voit en lui-même toutes les vérités et leur liaison, il y voit aussi de la même manière les êtres réels ou possibles. Il n'en est pas de l'intelligence infinie comme de

la nôtre. Elle ne reçoit pas de lumière ou de connaissance de son objet. Dieu n'est point éclairé par les objets extérieurs, il ne peut voir que ce qu'il fait et ce qui est en lui. L'objet n'est vrai ou intelligible que par sa puissance ou sa volonté. C'est dans sa seule puissance qu'il trouve leur possibilité et dans sa volonté leur existence. Pour voir toutes les choses comme elles sont, il faut qu'il les connaisse en lui-même par sa seule volonté qui est leur unique raison, car en dehors de cette volonté, elles n'ont rien de réel, ni d'intelligible.

S'il ne voit que dans sa propre volonté les êtres réels, les êtres qui sont et qui seront, à plus forte raison les futurs conditionnels. A l'égard des futurs conditionnels, Dieu n'a voulu ni la condition ni l'effet, mais seulement leur liaison. C'est dans sa propre volonté qui seule lie deux événements possibles qu'il aperçoit la futurition du second. Donc la science de Dieu n'est pas subordonnée aux futurs conditionnels, et il ne se détermine pas à certaines choses plutôt qu'à d'autres, parce qu'il voit ce qui doit résulter de leur combinaison, car il serait dans la dépendance de son ouvrage, en étant éclairé. Loin de chercher bassement la cause de ses volontés dans la prévision des futurs conditionnels, tout au contraire, il n'est permis de chercher la cause de toutes ces futuritions conditionnelles que dans sa seule volonté.

Fénelon résume et termine ces hautes spéculations sur la nature de Dieu et de l'intelligence infinie par une de ces belles élévations qui se rencontrent presque à chaque page du *Traité de l'existence de Dieu* : « Quand je supposerais que vous auriez créé cent mille mondes durables pour une suite innombrables de siècles, il faudrait conclure que vous verriez le tout d'une seule vue dans votre volonté, comme vous voyez de la même vue toutes les créatures possibles dans votre puissance, qui est vous-même. C'est un étonnement de mon

esprit que l'habitude de vous contempler ne diminue pas. Je ne puis m'accoutumer à vous voir, ô infini simple, au-dessus de toutes les mesures par lesquelles mon faible esprit est toujours tenté de vous mesurer. J'oublie toujours le point essentiel de votre grandeur, et par là je retombe à contretemps dans l'étroite enceinte des choses finies. Pardonnez ces erreurs, ô bonté qui n'êtes pas moins infinie que toutes les autres perfections de mon Dieu, pardonnez les bégaiements d'une langue qui ne peut s'abstenir de vous louer, et les défaillances d'un esprit que vous n'avez fait que pour admirer votre perfection. »

Ici s'arrête le *Traité de l'existence de Dieu*, qui sans doute n'est pas achevé, puisqu'il n'y est pas question de la providence. La critique de la providence de Malebranche dans la *Réfutation* n'y supplée qu'imparfaitement. Certaines parties des Lettres sur la métaphysique et la religion, sur l'amour de Dieu, sur la nécessité du culte et les caractères du vrai culte peuvent servir à combler quelques-unes des lacunes de la seconde partie du *Traité de l'existence de Dieu.* On sait que ces Lettres, où Fénelon se propose d'établir les dogmes fondamentaux de la religion naturelle et la vérité du christianisme par la seule raison, ont été écrites la plupart à la demande du duc d'Orléans, qui, dans sa haute estime pour l'archevêque de Cambrai, l'avait jugé plus capable que tout autre théologien ou philosophe de dissiper ses doutes et d'éclaircir ces grands problèmes (1). Ces lettres sont admirables

(1) Ces lettres sont au nombre de sept. Elles ont été publiées en 1718 par le marquis de Fénelon. La préface et la dédicace nous apprennent que quelques-unes furent adressées au duc d'Orléans, mais sans les distinguer des autres. M. l'abbé Gosselin croit que ce sont les trois premières de son édition : 1° Sur l'existence de Dieu et sur la religion; 2° sur le culte de Dieu, l'immortalité de l'âme et le libre arbitre ; 3° sur le culte intérieur et extérieur et sur la religion juive

par la clarté avec laquelle sont traitées les plus hautes questions métaphysiques, par l'onction, par l'éloquence, par l'amour de Dieu dont elles sont, pour ainsi dire, pénétrées. La considération de Dieu comme auteur de notre être, le sentiment de notre dépendance inspirent à Fénelon les plus vives effusions de reconnaissance et d'amour. Pensée, volonté, amour, étendue, tout en nous est don de Dieu, tout, jusqu'à nous-mêmes qui les recevons. Je lui dois non seulement tout ce que j'ai, mais tout ce que je suis; il m'a donné moi-même à moi-même; il m'a tiré de l'abîme du néant, et il me soutient au-dessus par un bienfait qui a besoin d'être renouvelé à chaque instant de la durée. Que lui donner en retour? Lui offrirai-je des biens qui viennent de lui, des biens qu'il possède en propre, tandis que je ne les ai que d'emprunt? Le vouloir libre du cœur, voilà la seule chose que je puisse lui offrir. C'est pour nous faire agréer par notre choix la subordination avec laquelle nous devons tenir notre cœur dans ses mains qu'il nous a donné la liberté. Il veut que nous voulions cet ordre qui fait le bonheur de la créature, et pour nous le faire aimer, lui-même, à la fois principe et objet de notre amour, il meut notre cœur vers lui. D'ailleurs, Dieu souverainement parfait, est nécessairement sa propre fin à lui-même. Il se doit tout, il se rend tout, il est, comme dit l'Écriture, le Dieu jaloux. Il n'a donc créé les êtres intelligents que pour lui, l'intelligence pour le connaître et l'admirer, la volonté pour lui obéir et l'aimer. Dieu, ordre suprême, veut l'ordre, et l'ordre, c'est que nous l'aimions par-dessus toutes choses, tandis que notre amour pour nous-mêmes, dérivé de cet amour primitif, petit ruisseau de cette source infinie, doit être proportionné à la petite parcelle de bien qui nous est échue en partage. Dieu est le tout, et ce moi, qui nous est si cher, n'est qu'un petit morceau qui veut être le tout. Rapportant tout à soi, il s'érige en fausse divi-

nité. Il faut renverser cette idole, rabaisser le moi, le réduire à sa petite place pour donner à Dieu la première dans notre amour. Aimer Dieu, c'est tout l'homme, il n'y a pas d'autre religion et d'autre culte que l'amour de Dieu. Fénelon se plaît à répéter et à commenter ces paroles de saint Augustin, *nec colitur nisi amando*. Mais l'amour est un culte intérieur, et on peut demander si le culte extérieur est essentiel à la religion. Du vrai culte intérieur, le culte extérieur ne suit-il pas nécessairement? S'il est vrai que nous aimions, est-il possible de taire notre amour? Dès que l'intérieur y est, il faut que l'extérieur l'exprime. Dieu a mis les hommes dans une société où ils doivent s'aimer et s'entre-secourir comme les enfants d'une même famille qui ont un père commun. L'amour de ce père commun ne devra-t-il pas être sensible, manifeste dans cette société d'enfants bien-aimés? Chacun ne devra-t-il pas chanter ses louanges et l'annoncer à ceux qui l'ignorent? Donc il y aura entre eux une société de culte de Dieu, et c'est là la religion, dont le propre, suivant son étymologie, est de relier les hommes. Les cérémonies, sans doute, ne sont pas l'essentiel de la religion, mais elles en sont l'effet essentiel. Ce sont des signes qui servent à la montrer, à la nourrir en soi-même, à la communiquer aux autres, par lesquels on s'édifie les uns les autres, par lesquels on réveille le souvenir du culte qui est au dedans, des signes, enfin, par la majesté desquels la plupart des hommes ont un pressant besoin d'être frappés et retenus. Aussi tous les peuples qui ont cru à des divinités ont eu des cérémonies réglées et un culte public. Le genre humain ne saurait reconnaître et aimer son créateur sans montrer qu'il l'aime, sans vouloir le faire aimer, sans exprimer cet amour par une magnificence proportionnée à son objet, sans s'exciter à l'amour par les signes mêmes de l'amour. Voilà la religion inséparable de la croyance du créateur.

Après avoir montré l'essence du culte dans l'amour, Fénelon présente cet amour comme un signe pour reconnaître la vérité de la religion chrétienne. Puisque le premier être demande des créatures intelligentes un culte d'amour qui soit public dans leur société, il faut que je cherche dans le monde ce culte public afin de m'y unir. Or, en parcourant les siècles pour découvrir ce culte pur du créateur, il ne l'aperçoit nulle part, si ce n'est dans le christianisme. Là seulement se trouve l'adoration en esprit et en vérité, là seulement l'amour est la loi et les prophètes. Seul, entre toutes les religions, le christianisme nous oblige à aimer Dieu plus que nous-mêmes, et à ne nous aimer que par l'amour de lui, seul il a un paradis qui est l'éternel et parfait amour, seul donc il est conforme à l'idée que la raison nous donne des rapports du créateur avec la créature.

Puisque nous en sommes à l'amour de Dieu, il faut dire comment Fénelon a péché en quelque sorte par l'excès de cet amour. Un idéal chimérique de perfection, le désir de purifier l'amour divin jusqu'à n'y laisser aucune trace de l'amour-propre, engagèrent insensiblement Fénelon dans les voies suspectes et dangereuses du quiétisme. Les égarements et la condamnation de Molinos, les bizarreries de Mme Guyon, l'abus des auteurs mystiques et du pur amour avaient singulièrement discrédité le mysticisme des voies intérieures et tout ce qui, de près ou de loin, ressemblait au quiétisme. Après avoir eu dans l'origine un sens favorable au sein de l'Église, après avoir désigné les hommes séparés du monde et livrés au saint repos de la vie contemplative, le quiétisme, dit Bossuet, en a pris un mauvais par l'abus, et ne s'applique plus qu'à ceux qui, sous prétexte de contemplation et d'union à Dieu, se livrent à une honteuse inaction, et par une totale cessation d'actes abusent du saint repos de l'oraison de quiétude. Assurément Fénelon

ce degré de perfection, l'âme n'a plus de regard sur elle-même, plus de désirs propres et intéressés, plus de désir de la récompense, plus de crainte du châtiment. Sainte indifférence, abandon total et sans réserve à Dieu, désappropriation, voilà les signes du pur amour. Si, par impossible, Dieu voulait anéantir les âmes des justes, au moment de la mort corporelle ou bien les priver de sa vue, les tenir éternellement dans les tentations de cette vie ou même les supplices de l'enfer, elle ne l'aimerait ni ne le servirait avec moins de fidélité, semblable à l'épouse qui ne veut que ce que veut l'époux, et qui aimerait autant, ou même plus, la laideur que la beauté, si la laideur était plus agréable à l'époux. Non seulement l'âme désintéressée fera le sacrifice conditionnel de sa béatitude éternelle, mais Fénelon va jusqu'à dire que, dans le cas des dernières épreuves, ce sacrifice peut devenir absolu. Ainsi, renoncer à ce qu'on aime d'une manière absolue serait le plus haut degré de l'amour, et le pur amour, dans son dernier effet, se confondrait exactement avec la pure indifférence! Quel étrange amour, quelle perfection chimérique vient aboutir à cette contradiction !

Mais il ne s'agit pas ici seulement d'une chimère purement spéculative, la pratique des œuvres, des vertus et des devoirs de l'homme et du chrétien est elle-même en question. En effet, en dépit de toutes les distinctions et restrictions, Fénelon, comme les mystiques dangereux dont il cherche à se distinguer, tend à proscrire toute activité intellectuelle et volontaire au profit d'une extatique contemplation. De peur de troubler en elle l'action de la grâce, il recommande à l'âme de demeurer passive et immobile. Elle ne peut rien faire de solide et de méritoire que de suivre sans cesse la grâce, sans chercher à la prévenir. Fidèle coopération du moment présent, voilà à quoi toute son action doit se borner. Tout ce qu'on pourrait y ajouter ne serait qu'un zèle

indiscret et précipité, effort empressé et inquiet d'une âme intéressée pour elle-même, une excitation à contre-temps qui ferait obstacle à la grâce. Il faut retrancher cette activité pour ne conserver que celle nécessaire à la coopération de la grâce. Assurément Fénelon n'ira pas, comme Molinos, jusqu'à condamner la lutte et l'effort contre les tentations, mais c'est par un combat paisible, dans un état d'oraison, de foi et d'amour, de silence amoureux, qu'il recommande d'y résister. Là est la force des âmes arrivées au parfait amour.

Comme il prescrit le retranchement des actions inquiètes et intéressées, il prescrit celui des réflexions qu'il appelle également inquiètes et intéressées, et malgré toutes les restrictions dont il s'environne, il pousse à l'inertie de l'intelligence, comme à celle de la volonté. Il distingue deux sortes d'actes, les uns réfléchis et discursifs qui laissent après eux une trace dans l'esprit, les autres simples et directs, si rapides, si momentanés, si dénués de toute réflexion que l'âme, qui sait bien qu'elle les produit, au moment où elle les produit, n'en retrouve plus la trace en elle-même. Or, c'est dans ces actes intellectuels, indépendants de toute volonté réfléchie, que Fénelon place la perfection. S'il ne proscrit pas les autres d'une manière absolue, il les exclut de l'oraison parfaite qui est la contemplation et il ne les tolère que dans les âmes peu avancées dans les voies intérieures. La méditation, avec ses actes discursifs et réfléchis, est l'exercice propre de l'amour mélangé d'intérêt. La contemplation, au contraire, exercice propre du pur amour, consiste en actes si simples, si directs, si paisibles, si uniformes qu'ils n'ont rien de marqué par où l'âme puisse les distinguer ; c'est l'oraison parfaite de saint Antoine qui n'est pas aperçue de celui qui la fait. Au lieu de l'aider, le raisonnement l'embarrasse et la fatigue ; regard simple et amoureux, quiétude, silence, voilà ce qui la caractérise. Elle ne veut qu'aimer et dans son seul amour se trou-

vent implicitement compris les motifs de toutes les vertus. La contemplation est négative, en ce sens qu'elle ne s'occupe volontairement d'aucune image sensible, d'aucune idée particulière et distincte sur la divinité et sur ses attributs. Passant au-dessus de tout ce qui est sensible et distinct, compréhensible et limité, elle ne s'arrête qu'à l'idée purement intellectuelle et abstraite de l'être qui est sans bornes et sans restrictions. Malgré les réserves faites en faveur des mystères de la foi, de l'humanité de Jésus-Christ, on comprend les alarmes que cette doctrine de l'oraison dût inspirer aux théologiens, on comprend que Bossuet ait pu dire qu'il y allait de toute la religion.

Que devient l'âme dans cet état passif? Elle devient comme si elle n'était pas, elle se désapproprie, elle s'anéantit; elle est semblable à l'eau pure et tranquille qui, comme un miroir, reçoit sans altération toutes les images des divers objets et n'en garde aucune. Elle est souple à toutes les impressions de la grâce, comme un globe sur un plan qui, n'ayant plus de situation propre et naturelle, va également en tous sens et se meut au gré de la plus insensible impulsion. Mais quoi de plus énergiquement expressif que ces paroles d'une sainte mystique, citées par Fénelon : « Alors cette âme dit, comme sainte Catherine de Gênes : Je ne trouve plus de moi; il n'y a plus de moi que Dieu ! »

Il faut louer Bossuet d'avoir aperçu l'erreur sous d'aussi pures et saintes apparences, et de l'avoir combattue à outrance, non pas seulement avec les armes de l'Église, mais aussi avec celles de la raison et de la philosophie. Tous ces raffinements de la piété et de l'amour lui paraissent tendre à une même fin, à l'anéantissement de nos puissances, à la cessation de toute activité en vue du vrai, du bien et du salut, au mépris et à l'insignifiance des œuvres, en dépit de toutes les explications et de toutes les restrictions de Fénelon. Au-

dont la décision, dit Fontenelle, fut conforme à celle du pape. Dans plusieurs de ses lettres, Leibnitz se prononce avec autant d'impartialité que de profondeur, entre ces deux illustres adversaires sur le fond même de la querelle. Il se déclare prévenu pour deux choses, dont l'une est l'exactitude de M. de Meaux, et l'autre l'innocence de M. de Cambrai, auxquelles il croira jusqu'à ce qu'il soit forcé, par de bonnes preuves, de croire que le premier s'est trompé dans la doctrine et que le second a manqué du côté de la bonne foi. « Il y a longtemps, que j'ai examiné cette matière, car elle est de grande importance, et j'ai pensé que, pour décider de telles questions, il faut avoir de bonnes définitions. On trouve une définition de l'amour dans la préface de mon *Code diplomatique*, où je dis : *Amare est felicitate alterius delectari*, et, par cette définition, on peut résoudre cette grande question, comment l'amour véritable peut être désintéressé, quoique cependant il soit vrai que nous ne faisons rien que pour notre bien ; c'est que toutes ces choses que nous désirons, par elles-mêmes et sans aucune vue d'intérêt, sont d'une nature à nous donner du plaisir par leurs excellentes qualités, de sorte que la félicité de l'objet aimé entre dans la nôtre. Ainsi, on voit que la définition termine la dispute en peu de mots (1). » Vouloir détacher l'amour de son bien, c'est, dit-il ailleurs, jouer de paroles, ou, si l'on veut aller aux effets, c'est tomber dans un quiétisme extravagant, c'est vouloir une inaction stupide ou plutôt affectée et simulée, où, sous prétexte de la résignation et de l'anéantissement de l'âme abîmée en Dieu, on peut aller au libertinage dans la pratique ou à un athéisme spéculatif caché (2).

(1) Lettre à Thomas Burnet. Œuvres de Leibnitz, tome VI, p. 254.

(2) Voir les Lettres de Leibnitz à Nicaise, publiées par M. Cousin dans la 3e édition des *Fragments philosophiques*.

On voit que sauf la différence des termes, Leibnitz résout la question comme Bossuet, et signale de la même façon les dangers du pur amour. Parmi les philosophes qui se sont prononcés en faveur de Bossuet, nous citerons encore Régis (1), le P. Boursier (2), et La Bruyère, ami de Bossuet, auteur de Dialogues sur le quiétisme, achevés et publiés après sa mort par l'abbé Dupin (3). Dans le camp des partisans du pur amour, nous ne pouvons guère nommer que le P. Lami et le P. André (4). Ainsi, à la poursuite d'un idéal chimérique de l'amour de Dieu, Fénelon est allé s'égarer sur les pentes dangereuses du mysticisme. Mais s'il a erré, il faut dire de lui comme de Malebranche : *Et si error est, pietatis tamen error est.*

Le cartésianisme de Fénelon se distingue non seulement de celui d'Arnauld, mais de celui de Nicole et de Bossuet, par un idéalisme plus prononcé qui, par certains côtés, touche au mysticisme. S'il combat non moins vivement Malebranche, sur la providence et sur la grâce, il garde une plus grande part de ses autres doctrines. De la même manière que Malebranche, Fénelon met le sentiment et l'imagination au service de la raison et de la plus haute métaphysique. Il a répandu, il a fait goûter après Malebranche la doctrine de la raison impersonnelle, par la clarté dont il l'a environnée, par les vives et brillantes couleurs dont il l'a revêtue. De concert avec Malebranche, il a attiré à la philosophie carté-

(1) *Accord de la raison et de la foi*, livre 4, partie 1re, chap. 1er.

(2) *De l'action de Dieu sur les créatures*, 2e vol., p. 212. 2 vol. in-4° Paris, 1714.

(3) Paris, 1699, in-12.

(4) Voir les éclaircissements de la *Connaissance de soi-même* du P. Lami et deux discours philosophiques du P. André, qui sont un résumé de ces éclaircissements.

sienne, par l'onction et la grâce mystique du *Traité de l'existence de Dieu* et des *Lettres sur la métaphysique et la religion*, des âmes pieuses et tendres, que n'auraient pas touchées le dogmatisme froid et sévère de Descartes ou la dialectique d'Arnauld.

CHAPITRE XII.

Un cartésien devenu mystique. — Poiret. — Sa vie. — Excellent cartésianisme de la première édition des *Cogitationes rationales*. — Antoinette Bourignon. — Charme qu'elle exerce sur Poiret. — Réfutation de Spinoza. — Le P. Boursier janséniste et cartésien. — Du livre *De l'action de Dieu sur les créatures*. — But du P. Boursier. — Démonstration de l'union de la métaphysique cartésienne et de la prémotion physique. — Prémotion physique pour toutes les actions corporelles, fondée sur les principes de Descartes et de Malebranche. — Prémotion physique pour les actions de l'esprit. — Confusion de l'être et des manières d'être. — Toute modalité de l'âme nouveau degré d'être qui exige la puissance créatrice. — Preuve, d'après les principes de Malebranche, de la nécessité d'une prémotion physique pour les idées et les actes de la volonté. — Preuves en faveur de la prémotion physique, tirées des attributs de la nature divine. — Critique de l'optimisme de Malebranche. — Dieu, sans opérer le crime, produit aussi tout l'être des actions mauvaises. — Union de la prédestination gratuite et de la prémotion physique. — Inconséquence du P. Boursier. — *Réflexions sur la prémotion physique*, par Malebranche. — *Le philosophe extravagant dans l'action de Dieu sur les créatures*, par le P. Duterre.

Fénelon, dans la question de l'amour de Dieu, a peine à se retenir sur les bords les plus dangereux du mysticisme, et à se préserver de l'influence de Mme Guyon. Voici un autre cartésien, Poiret, qui finit par se précipiter dans le mysticisme, et abandonner entièrement Descartes pour une

autre M[me] Guyon. Poiret naquit à Metz, en 1646, de parenst protestants qui, frappés de son intelligence précoce, le firent élever, malgré leur pauvreté, dans une école de la ville (1). On le mit ensuite chez un sculpteur où il fit de grands progrès. Cependant il ne put se fixer au dessin, entraîné par son goût pour les sciences. Il alla achever ses études qu'il avait commencées seul à l'âge de 13 ans, dans le collége augustinien de Bâle. Empêché par sa mauvaise santé de suivre les leçons des professeurs, il dut encore se diriger lui-même, il travailla librement selon ses goûts, ne suivant aucun maître, et, il prit l'habitude de l'indépendance en théologie comme en tout le reste. Ayant connu la philosophie de Descartes' il s'y livra tout entier et devint aussitôt un de ses plus grands admirateurs et de ses plus zélés disciples. Il devait déplorer par la suite ce temps donné à une vaine science et aux chimères de la métaphysique, avant que les mystiques eussent fait briller la vraie lumière à ses yeux. De Bâle il alla à Heidelberg, et il exerça quelque temps les fonctions de ministre dans un village des Deux-Ponts. Mais chassé par la guerre de son presbytère, il abandonna sans regret des fonctions auxquelles le rendaient peu propres la faiblesse de sa santé et la nature contemplative de son esprit. Sa tendance naturelle au mysticisme s'était encore accrue pendant une maladie où il avait été en danger de mort et avait fait vœu d'employer toutes les forces de son esprit à combattre les athées et les ennemis de la religion.

C'est dans ce but qu'il publia d'abord les *Cogitationes rationales de Deo, anima et malo* (2), un des ouvrages les plus

(1) *De vita et scriptis Petri Poireti commentariolum*, placé en tête de ses Œuvres posthumes, publiées en un volume in-4°. Amsterdam, 1721. — Niceron, tome 4.

(2) *Cogitationes rationales de Deo, anima et malo, libri quatuor in quibus*

considérables et les plus complets de métaphysique inspirés par la philosophie de Descartes. Poiret, qui n'est pas encore égaré par le mysticisme et qui n'a pas encore condamné la raison, s'en sert avec beaucoup de force pour établir toutes les grandes vérités de la métaphysique. On ne peut que lui reprocher trop de distinctions subtiles et scholastiques, et le mélange de questions purement théologiques. Il appelle Descartes le plus grand homme du siècle, il le loue d'avoir démontré l'existence de Dieu mieux que personne ne l'avait fait avant lui. Dans le premier livre, il démontre assez longuement que l'idée d'espace ne peut convenir à l'idée d'esprit, qu'il faut concevoir les êtres spirituels, indépendamment de tout espace et de toute extension, en raison de l'identité de l'espace avec la substance corporelle. Par là, selon Bayle, il a bien mérité du cartésianisme (1). Dans le deuxième livre, il traite de l'essence de l'esprit créé et de l'esprit incréé qu'il fait consister tout entière dans la seule pensée. L'âme pense toujours, ôtez la pensée, il ne lui reste rien, donc elle diffère essentiellement de la matière ou de l'étendue. Dans le troisième livre, il traite des attributs de Dieu et de ceux de l'âme humaine. Il ne trouve pas moins de vingt-cinq qualités ou perfections dans l'esprit de l'homme, auxquelles il fait correspondre tout autant de perfections en Dieu. A côté de perfections très-réelles de notre nature, telles que le *dominium* ou la liberté, j'en trouve d'autres, tels qu'*altitudo*, *incomprehensibilitas*, dont il est difficile de se rendre compte. A propos du *domi-*

quid de hisce Cartesius ejusque sequaces boni aut secus senserint, omnisque philosophiæ certiora fundamenta, *atque imprimis tota metaphysica verior continetur*, 1 vol. in-4°, 1677.

(1) Voir le chapitre sur Bayle.

nium, il traite de la liberté dans l'homme et dans Dieu, et il développe, d'après Descartes, la doctrine de la liberté d'indifférence. Il admet des idées innées, mais point de vérités absolues, point d'essences immuables et éternelles des idées. Toutes les vérités et toutes les essences dépendent, selon Poiret, d'un décret arbitraire de Dieu, d'où elles empruntent tout ce qu'elles ont de réalité. Nous ne voyons les idées que dans notre esprit et dans le libre décret de la volonté de Dieu. Ainsi rejette-t-il la vision en Dieu de Malebranche. Plus tard Poiret défendit encore les idées et les principes innés de Descartes dans un ouvrage contre la philosophie de Locke (1). Avec Descartes, il proscrit de la physique, comme téméraire, la recherche des causes finales. Le dernier livre des *Cogitationes*, où il traite du péché, est plutôt théologique que philosophique. Poiret finit, comme il a commencé, par une élévation à Dieu, source de tout être et principe de toute action, et par ces paroles qu'il se plaît à citer : *Ab ipso et per ipsum et ad ipsum sunt omnia.*

Cette première édition des *Cogitationes rationales* fut accueillie, selon le témoignage de Bayle, avec une grande faveur par tous les philosophes et tous les théologiens cartésiens. En effet, Poiret, quoique déjà avec une certaine tendance à la mysticité, y est encore rationaliste et bon cartésien. Mais de la première à la seconde édition, une métamorphose s'est opérée dans l'esprit de Poiret. Le texte de l'ouvrage est, il est vrai, fort peu changé, mais dans un *appendix* Poiret nous avertit qu'il ne l'a laissé subsister que parce qu'il n'est pas fâché qu'on sache jusqu'où il a pu aller, et en quoi il a manqué par les seules forces de la raison. Dans les notes et dans un discours préliminaire sur la foi et la raison, on voit en

(1) *Fides et ratio collata ac suo utraque loco reddita adversus principia Joannis Lockii*. Amsterdam, 1708, in-12.

effet déjà le mysticisme prendre la place du rationalisme et Antoinette Bourignon celle de Descartes (1). Il condamne, dans le *Discours préliminaire*, toute activité orgueilleuse et inquiète de la raison à l'égard de la vérité comme à l'égard du salut (2). L'âme calme et vide, selon Poiret, comme selon tous les mystiques, est plus accessible à la lumière divine que l'âme agitée. Afin d'être toujours prêt à recevoir l'illumination divine, il faut tenir l'entendement passif. De peur de troubler cette passiveté si précieuse, il va jusqu'à prescrire de ne tenir aucun compte de l'adhésion ou de la répulsion du sens intime, sous prétexte que l'amour-propre s'y cache et s'y déguise. Ce n'est pas la raison, comme l'enseignent les philosophes, c'est la foi qui nous affecte, qui nous éclaire par l'essence même de Dieu, et nous met en un commerce éternel avec elle. La raison, quoi qu'elle fasse, ne peut atteindre Dieu lui-même, mais seulement l'image de Dieu, *Deus depictus*, c'est-à-dire cette fameuse idée de Dieu, par laquelle les cartésiens s'imaginent apercevoir l'essence de Dieu même. A côté de l'excellente et divine connaissance de Dieu, donnée à l'homme par la foi, l'idée rationnelle et morte de la raison ne peut aboutir qu'à l'athéisme. Jamais la raison ne va au-delà des simples accidents, des images ou des

(1) La deuxième édition est de 1685. Elle contient de plus que la première un long discours préliminaire sur la foi divine et la raison humaine, des notes, une réfutation de Spinoza sous le titre de *Fundamenta atheismi eversa*, et un *appendix*. La troisième édition, de 1715, est encore plus mystique que la seconde, et contient en outre une diatribe violente, contre Bayle, *De ficto Baylii adversus Spinozam certamine*.

(2) Mentis activitas et desultoria hinc inde discursatio non est Dei infusio, quippe quæ mentem vacuam, tacitam atque quietam, solo desiderio ad supernaturalia excitam erigit.

ombres des choses, faculté toute superficielle dont le fond est corrompu et stérile.

Poiret se repent d'avoir trop suivi Descartes, et d'avoir dit, que l'idée de Dieu étant niée, on ne peut plus connaître Dieu ni par la foi, ni par aucune autre voie (1). A la lumière nouvelle qui l'éclaire, non seulement il croit que nous ne pouvons connaître Dieu, mais que nous ne pouvons connaître l'âme elle-même par la raison et que c'est la foi seule qui nous donne l'idée de l'âme, comme celle de Dieu. La prière, la contemplation, voilà désormais pour lui la seule voie qui conduise à la vérité et au bonheur. Il fait aussi amende honorable au sujet de la proscription des causes finales du domaine de la physique. A celui qui n'a pas fait abdication complète de la raison, il défend d'aspirer aux choses divines. Cependant il prétend ne vouloir détruire que l'empire de la raison humaine et non la raison elle-même, afin que sa misère étant connue, on en cherche la guérison par la foi, sans laquelle elle ne peut produire que ténèbres. Qu'est devenue cette grande règle cartésienne, adoptée d'abord par Poiret lui-même, que celui-là seul trouve la vérité qui fait bon usage de son entendement et qui n'admet pour vrai que ce qui lui paraît évident ? Tel est le mysticisme qui apparaît dans la seconde édition des *Cogitationes rationales* et qui se retrouvera plus exagéré et plus enthousiaste dans tous les ouvrages ultérieurs de Poiret.

Que s'était-il donc passé dans son âme, quelle prétendue lumière l'avait si subitement illuminé et transformé ? Il nous l'apprend dans un appendice, à la première édition des *Cogitationes rationales*. Au moment où il terminait son ouvrage, sont tombés dans ses mains quelques auteurs mystiques, tels que Tauler et A-Kempis, qui ont fait briller à ses yeux des

(1) *Discursus preliminaris de fide divina et ratione humana.*

rayons de lumière semblables à des éclairs qui paraissent et disparaissent. Mais c'est Antoinette Bourignon qui a fait à ses yeux la lumière vive et continue. Cette femme enthousiaste et visionnaire, d'abord par ses écrits, et puis par sa personne, fit une impression bien plus grande encore sur Poiret que Mme Guyon sur Fénelon. C'est une vierge divine, ses écrits sont des écrits célestes et divins, *scripta vere cœlestia divinæ virginis* (1). Il s'emporte contre quiconque ne partage pas son en-

(1) Antoinette Bourignon est née à Lille en 1616. De bonne heure elle rêva une grande perfection, une union intime avec Dieu et une réforme du christianisme. Elle s'enfuit déguisée en ermite de chez ses parents qui voulaient la contraindre à se marier. En 1653, elle devient directrice d'un hôpital et prend l'ordre et l'habit de Saint-Augustin. Le bruit s'étant répandu de l'ensorcellement et du commerce avec le diable des petites filles qui y étaient entretenues, la directrice fut accusée de sorcellerie, mandée et interrogée par les magistrats de Lille. Elle s'enfuit et se réfugia à Gand où, selon Poiret, qui a écrit sa vie, Dieu lui découvrit de grands secrets. De Gand, elle alla à Amsterdam, y fit quelques disciples et publia plusieurs ouvrages. Là encore, selon Poiret, ses entretiens avec Dieu furent fréquents, et elle apprit par révélation une infinité de choses particulières. Persécutée pour ses doctrines et pour un riche héritage que lui avait légué un de ses disciples, elle quitta la Hollande pour le Holstein, et s'y pourvut d'une imprimerie. Sa plume, dit Bayle, allait comme la langue des autres, c'est-à-dire, comme un torrent. Elle faisait imprimer ses livres en français, en allemand et en flamand. Poiret en a donné une édition en 19 volumes in-8° en français et en allemand, Amsterdam, 1679. Comme elle ne ménageait pas les gens d'église, annonçant partout que la vraie Église était éteinte, et qu'il fallait renoncer aux exercices liturgiques, ils sonnèrent l'alarme contre elle. Chassée de ville en ville comme une sorcière, et obligée de quitter le pays, elle chercha un asile à Hambourg; en butte à de nouvelles persécutions, elle revint en Hollande, à Franékère, où elle mourut en 1680. Elle était, selon Bayle, d'une humeur bilieuse, dure et impérieuse. Elle a fait peu de sectateurs dans les pays où elle a vécu, mais elle en a fait davantage en Écosse, où un certain nombre de laïques et d'ecclésiastiques ont été séduits par ses doctrines, et où une vive polémique s'est engagée au sujet de sa personne et de ses écrits.

thousiasme. Quelqu'un se raille-t-il de sa prophétesse et ose-t-il mettre en doute sa sainteté, ses inspirations divines, ses visions et ses prophéties, ce mystique si contemplatif, ce prédicateur de la paix universelle entre toutes les sectes chrétiennes, devient le plus violent et le plus emporté des hommes. Toutefois il ne s'étonne pas que ses sécrits aient été dénigrés par des pédagogues, des docteurs, des théologiens, blasphémant ce qu'ils ne comprenaient pas, quand Descartes lui-même a été accusé de folie, de scepticisme et d'athéisme (1) ? Cette fille mystique avait eu en Hollande quelques conférences avec des cartésiens et entre autres avec Heidanus. Mais, comme on le pense bien, elle n'avait pu se contenter de leur méthode et de leurs principes. Elle assurait « que Dieu lui avait fait voir et même déclaré expressément que cette erreur du cartésianisme était la pire et la plus maudite des hérésies qui aient jamais été dans le monde et un athéisme formel, ou une réjection de Dieu, dans la place duquel la raison corrompue se substitue. » Des philosophes en général, elle disait « que leur maladie venait de ce qu'ils voulaient tout comprendre par l'activité de la raison humaine, sans donner place à l'illumination de la foi divine qui exige une cessation de notre raison, de notre esprit, de notre faible entendement, afin que Dieu y répande ou y fasse revivre cette divine lumière, sans quoi, non seulement Dieu n'est pas bien connu, mais même lui et sa connaissance véritable sont chassés hors de l'âme par cette activité de notre raison et de notre esprit corrompu. Ce qui est une vraie espèce d'athéisme et de réjection de Dieu (2). »

(1) Appendice à la première édition des *Cogitationes*, placé à la suite de la deuxième.

(2) Voir les notes de l'article Antoinette Bourignon, du *Dictionnaire critique*.

Poiret puisa donc cet esprit et ces principes dans le commerce et dans les écrits d'Antoinette Bourignon. Il ne se borna pas à étudier ses livres, il se mit à sa recherche, la rencontra à Hambourg, lorsque déjà elle avait soixante ans, et pendant plusieurs années il la suivit de ville en ville. Jamais, sans les conversations de cette femme, il n'aurait, dit-il, rien compris ni aux choses divines, ni même aux choses naturelles. Non seulement il abandonna la philosophie de Descartes, mais il se mit à attaquer toute philosophie pour lui substituer l'illumination divine et une sagesse révélée directement par Dieu lui-même. Il s'appliqua avec une incroyable activité à défendre et à propager les doctrines mystiques, soit par ses propres ouvrages, soit par la réimpression d'un grand nombre d'auteurs mystiques (1). son mysticisme, lui attira plusieurs polémiques assez vives avec Leclerc, Christian Thomasius, Gerhardus Titius et Bayle. La modestie, la douceur dont il faisait preuve dans ses mœurs et dans sa

(1) Ses principaux ouvrages sont : *L'Économie divine ou Système universel et démontré des œuvres et des desseins de Dieu envers les hommes, où l'on explique et prouve d'origine, et avec une évidence et une certitude métaphysique, les principes et les vérités de la nature et de la grâce, de la philosophie et de la théologie, etc.*, 7 vol. in-8. Amsterdam, 1687. Une traduction latine revue par Poiret en a été publiée en 1705. — *De eruditione triplici solida, superficiaria et falsa libri tres, in quibus veritatum solidarum origo ac via ostenditur, tum cognitionum scientiarumque humanarum, et in specie cartesianismi fundamenta, valor, defectus et errores deteguntur.* 2e édition, 1708. — *L'École du pur amour de Dieu ouverte aux savants et aux ignorants dans la vie merveilleuse d'une pauvre fille idiote, paysanne de naissance, servante de condition, Armelle Nicolas, décédée en Bretagne*, 1704, in-12, Cologne. — *La paix des bonnes âmes dans tous les partis du christianisme*, 1687, in-12, Amst.—Il a en outre édité toute une bibliothèque d'auteurs mystiques, les OEuvres de Bourignon, de sainte Catherine de Gênes, de Mme Guyon, les OEuvres spirituelles de Fénelon, et il a donné une exposition des doctrines de Jacob Böhm : *Idea theologiæ christianæ juxta principia Jacobi Bohemi philosophi teutonici.* Amst., 1687.

vie privée ne se retrouvent pas dans ses ouvrages de polémique, pleins de violence et d'emportement.

Il a combattu aussi Spinoza dans une réfutation intitulée *Fundamenta atheismi eversa*, qu'il fit paraître avec la seconde édition des *Cogitationes rationales*, afin, dit-il, d'arrêter le ravage que de toutes parts faisaient ses doctrines. Il regarde Spinoza comme le plus stupide des athées, parcequ'il édifie l'athéisme précisément avec ce qui le détruit, c'est-à-dire, avec Dieu. Chose étrange, Poiret, cet ardent théoricien et propagateur du mysticisme, ne pouvait souffrir qu'on le rangeât, non seulement parmi les illuminés, mais même parmi les mystiques (1).

Après la mort d'Antoinette Bourignon, il se retira en Hollande à Amsterdam, puis à Rheinsburg, près de Leyde. Là il vécut trente ans, tout entier occupé à écrire et à recevoir l'illumination divine. Il y était entouré de quelques âmes mystiques, comme la sienne, et dégoûtées des choses terrestres. Il ne fit pas de secte, il n'assistait à aucune cérémonie ou réunion religieuse, n'engageant aucun de ceux qui l'entouraient à suivre telle religion plutôt que telle autre, et les laissant en toute liberté de suivre leur penchant. De même qu'Antoinette Bourignon, il considérait la cité chrétienne comme tellement corrompue, qu'il était impossible à un chrétien de s'y mêler en conservant la pureté de sa conscience. Il mourut en 1719.

(1) Il répond avec indignation à Jaeger et Christian Thomasius qui l'avaient compté parmi les mystiques : « Se theologiam mysticam cum innumeris viris maximis vita magni facere, ut nilhil supra, nec se illius theologiæ vere divinæ pudere, pati se tamen non posse, quod, malo fine, inter mysticos referatur, quia nunquam de ca theologia cx professo scripserit, neque de ea scribendi se capacem crediderit, multo minus se inter illuminatos immediate et adeptos adnumerari. » (Oper. posthuma, p. 252.)

Tels furent les égarements et telles furent les destinées de ce philosophe singulier qui, après avoir suivi Descartes, après avoir goûté la sagesse du *Discours de la Méthode* et des *Méditations*, a donné dans toutes les folies du mysticisme à la suite et sous les inspirations d'une femme ignorante, fanatique et visionnaire. Toutefois il a dû à sa première éducation cartésienne de garder, jusqu'au sein de ce mysticisme exalté, une sorte de bon sens et d'esprit critique, au moins à l'égard des erreurs des autres, auxquels ses adversaires eux-mêmes ont rendu hommage.

La tendance à mettre Dieu à la place de l'homme, voilà ce qui rapproche le mysticisme du jansénisme et Poiret du P. Boursier.

Quoique le P. Boursier, docteur en Sorbonne et patriarche du parti janséniste, après le P. Quesnel, soit moins célèbre comme philosophe que comme théologien et comme cartésien que comme janséniste, il mérite d'attirer notre attention à cause du parti qu'il tire de la métaphysique de Descartes et de Malebranche en faveur de la grâce efficace et de la prémotion physique, dont il a été un des plus fermes champions dans les premières années du XVIII[e] siècle. Il se rattache à Malebranche par la vision en Dieu et par les causes occasionnelles qu'il admet sans restriction; d'un autre côté, il le combat sur la matière de la providence et de la grâce. En dehors de sa lutte pour la grâce efficace, la vie du P. Boursier ne présente qu'une seule circonstance remarquable. Quand le czar Pierre-le-Grand vint visiter la Sorbonne, il fut chargé par ses collègues de lui présenter un mémoire sur la réunion de l'Église russe avec l'Église romaine (1). Le mémoire fut bien accueilli par le czar, renvoyé aux évêques russes qui y

(1) Boursier est né en 1679 et mort en 1749.

répondirent. Boursier répliqua à son tour, mais bientôt la politique et les intérêts opposés vinrent arrêter cette négociation, qui n'aboutit pas à un plus heureux résultat que celle commencée entre Bossuet et Leibnitz sur un sujet analogue.

De l'action de Dieu sur les créatures (1), tel est l'ouvrage qui assure au P. Boursier une place dans l'histoire de la philosophie cartésienne. On y peut reprendre beaucoup de subtilités et de longueurs. L'auteur procède presque toujours par des démonstrations en règle, des propositions, des lemmes, etc., qui nuisent à la clarté plutôt qu'elles n'y ajoutent, comme cela arrive en pareilles matières. Malebranche a raison de dire qu'il ne devait pas affecter la manière d'écrire des géomètres, et qu'elle ne convient ni à sa matière, ni à son style, ni même à sa personne ; car il prouve par un exemple que le P. Boursier n'était rien moins que géomètre (2). Néanmoins au milieu de tous ces défauts, on rencontre une certaine vigueur de raisonnement et des pages brillantes. Le P. Boursier s'élève parfois jusqu'à l'éloquence pour exprimer le néant de la créature et l'absolue souveraineté de Dieu. Tel est le jugement qu'en porte Voltaire dans le *Catalogue des écrivains du siècle de Louis XIV* : « C'est, dit-il, un ouvrage profond par les raisonnements, fortifié par beaucoup d'érudition et orné quelquefois d'une grande éloquence (3). » Mais il se moque des éloges outrés que lui donnent les jansénistes et surtout d'un passage de

(1) *De l'action de Dieu sur les créatures, traité dans lequel on prouve la prémotion physique*, 2 vol. in-4°. Paris, 1713.

(2) *Réflexions sur la prémotion physique*.

(3) Cet ouvrage a eu un grand retentissement dans les premières années du XVIII[e] siècle ; il a suscité de nombreuses discussions dont on peut voir le détail dans l'*Histoire et l'analyse du livre de l'action de Dieu*, 3 vol. in-12, 1753.

leur *Dictionnaire historique* où il est dit « Boursier, semblable à l'aigle, s'élève en haut et trempe sa plume dans le sein de la divinité. »

Quel but se propose le P. Boursier? Il le dit dans sa préface. Il veut défendre la doctrine de la grâce efficace, et découvrir son union et ses rapports, soit avec différentes vérités philosophiques, soit avec plusieurs points importants et capitaux de la religion. Ces vérités philosophiques sont principalement celle de Dieu unique cause efficiente, celle de la création continuée, celle des causes occasionnelles. Cette démonstration de l'union des sentiments de Descartes et de Malebranche avec la doctrine de la grâce efficace, voilà par où nous intéresse l'ouvrage de l'*Action de Dieu sur les créatures*. Comme Bossuet, mais avec plus de rigueur et moins de réserve, le P. Boursier suit le sentiment des thomistes et soutient le système de la prémotion physique. Si la grâce ne consistait que dans des attraits, dans une impulsion morale, s'il était réservé à l'homme de se déterminer lui-même, suivant les systèmes des molinistes et des congruistes, c'est l'homme et non pas Dieu qui opèrerait en lui-même ce qu'il y a de meilleur. De deux parts, la plus grande serait donnée à l'homme, la plus petite serait laissée à Dieu, c'est de l'homme que dépendraient la science et la providence de Dieu, la providence serait transportée de la créature au Créateur. Il faut donc admettre, non seulement des secours qui agissent moralement, mais des secours qui agissent physiquement sur la volonté, c'est-à-dire, qui pénètrent jusqu'à l'essence et à la nature de la volonté, et opèrent la détermination elle-même, ou, en d'autres termes, il faut, selon Boursier, admettre des secours prédéterminants et non pas seulement concomitants. Tel est le système de la prémotion physique. Le P. Boursier le soutient avec une grande force de conviction et de raisonnement, empruntant tour à tour des arguments

à la philosophie, à la foi, à la nature de l'homme et à la nature de Dieu. Il veut montrer que ce système seul est vrai, que seul, en anéantissant l'orgueil de l'homme et en abaissant le libre arbitre aux pieds de la grandeur divine, il nous donne une juste idée de la grandeur de Dieu et de la dépendance des créatures. « La prémotion n'est pas de ces sentiments timides et superficiels qui craignent d'être approfondis et qui ne se sauvent qu'à la faveur des ténèbres. Je suis persuadé que plus nous pourrons pénétrer dans les replis les plus cachés de notre esprit et dans les nœuds les plus secrets qu'il a avec la souveraine intelligence, plus nous découvrirons la vérité de ce système (1). » Sans doute il n'eût pas manqué de s'appuyer sur l'autorité de Bossuet, si le *Traité du libre arbitre* eût été déjà publié.

Nul, mieux que Boursier, n'a mis dans tout son jour cette affinité que déjà nous avons signalée, à propos de Port-Royal, entre une philosophie qui tend à dépouiller les créatures de toute activité et une théologie qui sacrifie le libre arbitre à la grâce. Il démontre l'harmonie du sentiment des nouveaux philosophes, qui sont les cartésiens et les malebranchistes, avec celui des thomistes. En effet, ces nouveaux philosophes enseignent d'abord que les corps et aussi la volonté ne sont que les causes occasionnelles du mouvement, que Dieu seul en est la cause réelle, physique, immédiate. Le mouvement des corps n'est que la production continuée de ces corps en divers espaces, et, comme leur repos, il dépend de la volonté de Dieu qui veut produire continuement un corps dans les mêmes ou bien dans d'autres relations de voisinage avec d'autres corps. Non seulement Dieu est la cause qui produit les mouvements, mais celle qui les détermine, puisque

(1) *Action de Dieu, etc.*, tome 1. p. 116.

c'est lui qui les met en rapport avec les volontés de l'âme. Ainsi, d'après la métaphysique de Descartes et de Malebranche, il y a prémotion physique pour toutes les actions corporelles. Serait-il possible que Dieu en fît moins pour le monde spirituel infiniment plus noble que celui des corps? N'est-il donc pas le Dieu des esprits, comme celui du ciel et de la terre? On objectera peut-être que l'esprit est plein d'activité, tandis que la matière est inerte. Le P. Boursier veut bien reconnaître cette différence, sauf à n'en tenir aucun compte, sous le prétexte qu'il y a différence essentielle entre les modalités de l'âme et celles du corps, que celles du corps résultent de l'arrangement des parties, tandis que celles de l'âme, qui est simple, ne peuvent être que les divers degrés d'être avec lesquels Dieu la produit continuellement. Selon le P. Boursier, les modalités de l'âme, considérées en elles-mêmes, sont des êtres qui s'ajoutent à notre être. La confusion de l'être avec les manières d'être, de la faculté avec les actes, tel est le prétendu principe auquel il revient sans cesse pour dénier à l'âme tout pouvoir de produire une action. A moins donc de donner à l'âme la puissance créatrice, comment lui accorder le pouvoir de déterminer le secours de Dieu? Ne faudrait-il pas qu'elle pût se donner à elle-même une première détermination qui serait toujours un être nouveau ajouté à son être? Le mouvement le plus léger et le plus délicat, le plus petit acte, un souffle, pour ainsi dire, un rayon de volonté, est toujours un être ajouté à la puissance, qu'il faut rapporter à Dieu seul. Malebranche objectera très-bien au P. Boursier que l'âme n'augmente pas plus en être à mesure que ses perfections augmentent, qu'un morceau de cire n'augmente à mesure qu'on y dépose un plus grand nombre d'empreintes (1).

(1) *Réflexions sur la prémotion physique.*

Si la production des êtres fournit une preuve invincible de la prémotion physique, leur conservation en présente une autre qui, selon le P. Boursier, n'est pas moins évidente. D'après le sentiment des nouveaux philosophes, la conservation d'un être n'est que la continuation de l'action par laquelle Dieu l'a créé. Ne suit-il pas que Dieu crée l'âme avec toutes ses modalités, et qu'il nous prémeut physiquement à toutes nos actions? Le P. Boursier tire ensuite d'autres preuves particulières en faveur de la prémotion physique, de l'analyse de l'intelligence et de la volonté. Si toute connaissance est un degré d'être, il est évident que l'esprit ne peut se donner à lui-même aucune connaissance et que toutes viennent de Dieu. A l'appui de ce principe, il invoque la doctrine de la vision en Dieu de Malebranche. La connaissance des êtres finis présuppose nécessairement celle de l'infini ou de Dieu. Mais nous avons besoin que Dieu opère en nous la connaissance de lui-même. Comment l'esprit pourrait-il la former avec la connaissance d'êtres finis, dont il est impossible de tirer l'être infini? Lorsque nous connaissons Dieu, c'est Dieu lui-même qui est l'objet immédiat de notre entendement. Mais ici, pour plus de développement, le P. Boursier renvoie à Malebranche : « Je tranche court sur cette vérité si belle néanmoins et si lumineuse, parce qu'elle se trouve traitée d'une manière admirable et nouvelle dans les ouvrages d'un illustre auteur (1). »

Selon Boursier, comme selon Malebranche, c'est aussi Dieu qui nous donne la connaissance de l'étendue corporelle en se découvrant lui-même à nous, comme principe et archétype de l'étendue corporelle. Il peut nous découvrir les corps en lui, puisqu'il contient en son essence tous les degrés d'être qui

(1) *Action de Dieu*, etc., tome 1, p. 114.

correspondent à l'essence de chacun d'eux, et il faut bien qu'il nous les y découvre, puisque la matière ne peut agir sur nous. C'est encore Dieu qui seul produit en nous les sensations par lesquelles nous colorons et diversifions les essences des corps que nous voyons dans son étendue intelligible. Ainsi, Boursier, à la différence de Fénelon, prend le bon et le mauvais de la vision en Dieu, et, avec la raison, il admet l'étendue intelligible et la vue des corps en Dieu. De même aussi que Malebranche, Boursier met la clarté du corps au-dessus de celle de l'âme. L'idée de la matière contient celle de toutes les modifications dont elle est susceptible, tandis que l'idée de l'esprit ne les contient pas. En effet, pour découvrir toutes les modifications dont la matière est susceptible, il suffit de procéder par retranchement et par division, comme sur une étoffe qu'on découpe. Mais les modalités de l'esprit, qui sont des degrés de l'être, ne peuvent se connaître que par l'acquisition de ces nouveaux degrés. L'âme ne produit donc aucune idée, toutes viennent de Dieu, toutes, pour leur formation, exigent une prémotion physique. Enfin toutes se réunissent et se réduisent dans la connaissance de Dieu, que Dieu seul peut opérer en nous et qui en est le principe et le centre.

De la même manière, avec les principes de Malebranche Boursier démontre que la prémotion physique n'est pas moins nécessaire pour les actions de la volonté que pour celles de l'esprit. Il entend aussi par volonté l'amour qui nous entraîne vers le bien en général. Il ne suffit pas de connaître pour aimer, l'amour est profondément distinct de la connaissance, donc c'est un nouveau degré de réalité et d'être que l'âme ne peut se donner à elle-même et qui exige, comme la connaissance, la prémotion physique. Non seulement cette impulsion générale qui nous porte à aimer, mais chacune de ses déterminations particulières dépendent de la prémotion phy-

sique, voilà le point sur lequel insiste le P. Boursier. Si d'un amour général, la volonté par elle-même pouvait former des amours déterminés en s'appliquant à des objets particuliers, il suffirait à un esprit de connaître pour aimer, ce qui est contraire à ce principe, que l'âme ne peut se donner à elle-même aucun nouveau degré d'être. Il attribue donc à la prémotion physique chaque volition, comme chaque connaissance, d'où il tire avantage contre tous les systèmes sur la grâce, autres que celui de la grâce efficace. Jamais, dit-il, la volonté n'agira avec la seule grâce versatile ou congrue, avec une grâce qui ne la pousse que moralement qui n'opère pas physiquement le vouloir et l'amour. La grâce inefficace concomitante suppose déjà un acte ou un commencement d'acte volontaire. Ainsi, dans ce système, antérieurement à la première volition aidée par la grâce, il faudrait une autre première volition produite par l'âme elle-même, ce qui, selon le P. Boursier, est absurde. Comme toutes les vertus et toutes les passions se ramènent à la connaissance combinée avec l'amour, c'est Dieu qui les opère toutes en nous, de même que la connaissance et l'amour.

S'élevant ensuite de la nature humaine à la nature divine, il découvre de nouvelles preuves en faveur de la prémotion physique. Ce système lui paraît le seul qui soit en harmonie avec l'infinité de la nature de Dieu et de ses attributs. Un Dieu cherchant ingénieusement les moyens de faire exécuter ses desseins par les créatures, en les influençant avec adresse, en profitant avec art des occasions et des circonstances n'est-il pas moins grand qu'un Dieu maître absolu, faisant tout ce qu'il veut par les volontés mêmes des hommes? Lequel signifie le plus de perfection et de grandeur que Dieu opère, mais que ce soit la créature qui dispose de son opération, que le secours de Dieu soit, par rapport à la volonté humaine, comme celui du rameur, par rapport au pilote, ou que Dieu

tienne lui-même le gouvernail, que son opération maîtrise la créature, qu'il manie notre volonté comme le potier l'argile? Autant on affranchit la créature, autant on rabaisse la majesté souveraine de Dieu. La science infinie et la providence, tels sont les deux grands attributs par lesquels Dieu nous regarde. Devons-nous les mettre dans la dépendance de la volonté créée, ou bien plutôt y voir la preuve d'une telle dépendance de cette volonté, qu'en toutes ses actions elle ait besoin d'une prémotion physique? Selon le P. Boursier, il n'y a pas à balancer.

Dieu est doué d'une science infinie. Où peut-il puiser cette science à l'égard des choses futures et surtout des actions libres de la volonté? Ce ne peut être que dans son essence, dans les créatures elles-mêmes ou dans ses décrets. Il ne les connaît pas dans son essence, car tout ce qui est déterminé à une seule chose, par l'essence divine, est aussi ferme et invariable que l'essence elle-même, et en conséquence l'indifférence de la volonté serait détruite. Dieu connaîtra-t-il donc dans les créatures les choses futures et contingentes? Mais cela n'est pas digne de lui. Dieu en qui les créatures voient tout ce qu'elles connaissent comme dans un miroir, parce qu'il est le principe et l'archétype de tous les êtres, serait-il donc obligé à son tour de consulter les créatures? Dans les seuls décrets de Dieu se trouve le fondement de sa science infinie, Dieu ne connaît les créatures que comme ses ouvrages. S'il sait le futur, c'est qu'il voit ce qu'il doit opérer un jour. En toutes choses, il ne voit que lui-même, il n'a qu'une science, celle de lui-même et de ses décrets. Tout ce chapitre est un commentaire de ces paroles de saint Augustin, *præscivit quæ ipse erat facturus.*

De l'idée de la providence, Boursier déduit un autre argument en faveur de la prémotion physique. Par tout autre système, la providence est abaissée. Il convient à Dieu d'or-

donner et de déterminer et non pas seulement de coopérer et d'exécuter. Dans le système des secours prédéterminants, c'est la créature qui tient le gouvernail, tandis que Dieu n'apparaît que pour la seconder ? Ce système enlève donc la providence à Dieu pour la transporter aux créatures. A Dieu seul il appartient de déterminer et d'ordonner les créatures spirituelles en tout état et en toute situation. Or, il ne peut le faire que par la prémotion physique.

Sur la question de la fin et des moyens de la providence, Boursier, comme Fénelon, combat Malebranche. Il veut aussi affranchir Dieu de la loi du meilleur et renverser les fondements de l'optimisme. Dieu ne peut avoir d'autres fins que lui-même et sa propre gloire. Il s'aime nécessairement tel qu'il est, comme le principe et la source de tous les êtres, il aime nécessairement en lui le droit qu'il a de prononcer sur l'existence ou la non existence des créatures ; mais il ne s'ensuit pas qu'il crée nécessairement, car il exerce et manifeste également ce droit et son empire souverain sur les êtres, soit qu'il crée ou qu'il ne crée pas. Création et non création sont donc, selon Boursier, deux moyens parfaitement égaux, par rapport à sa fin et à l'égard desquels il demeure souverainement indifférent et libre. Mais, à supposer qu'il crée, ne devra-t-il pas créer le meilleur possible ? Selon Boursier, comme selon Fénelon, il est un meilleur, par rapport aux créatures, mais il n'en est pas par rapport à Dieu ; tout est égal au regard de sa grandeur infinie. Il lui est donc égal de créer ou de ne pas créer tels ou tels êtres qui augmentent ou diminuent la perfection de l'univers, et, en conséquence, de créer un monde plus ou moins parfait. Il faut distinguer entre son action et l'effet qui la suit. Son action sera toujours divine, car son action, c'est lui-même, mais non pas l'effet qui n'a qu'une ressemblance éloignée avec sa cause, et

qui toujours, quel qu'il soit, en demeure à une distance infinie.

Il ne partage pas non plus le sentiment de Malebranche sur la simplicité et la généralité des voies, contre lesquelles il renvoie aux *Réflexions* d'Arnauld. Loin que les voies de Dieu soient les plus simples, elles lui paraissent au contraire fort composées. Il accuse les voies générales de faire dépendre le créateur des créatures, de ne lui épargner, quoique prétende Malebranche, aucune volonté particulière, et de ne rendre aucunement raison des défauts et des imperfections de ce monde. « Quelle idée de Dieu! Il souhaite et il n'accomplit pas, il n'aime point les monstres et il en fait; il n'atteint pas dans ses ouvrages à la perfection qu'il désire, il ne peut faire un ouvrage sans défauts, il ne peut faire un ouvrage où les défauts n'abondent, sa sagesse borne sa puissance. Étrange idée de Dieu! un être impuissant, un ouvrier peu habile, une sagesse de contrainte, un souverain qui ne fait pas ce qu'il veut, un Dieu malheureux (1)! » Pourquoi donc, conclut-il, s'écarter de la doctrine ancienne et se jeter dans de si grands et si terribles inconvénients?

Le P. Boursier n'attribue pas seulement les actions bonnes, mais aussi les actions mauvaises, à la prémotion physique. Ce serait borner étrangement la conduite de Dieu sur le genre humain que de la réduire à la production des actions saintes, dont le nombre est incomparablement moindre que celui des actions mauvaises. Il faut, dit-il, percer à travers tant de crimes pour apercevoir la main de Dieu qui, sans opérer le crime, sait tellement gouverner les volontés criminelles, qu'elle les réunit pour former un seul tout et un dessein très-suivi et très-proportionné. Il y a de

(1) *Action de Dieu*, tome 2, p. 79.

l'être dans l'action par laquelle on pèche comme dans une action sainte. Ne pas rapporter à Dieu cet être, ce reste de bien qui subsiste, même dans le péché, serait un vrai manichéisme. Néanmoins Dieu, à rigoureusement parler, n'opère pas le péché en nous. Car, dans le péché, l'acte est défectueux, et l'être est accompagné d'une privation, qui n'est point le fait de l'opération de Dieu, mais bien le fait de la créature. Dieu n'est ni cause efficiente, ni cause déficiente du péché, parce que le formel du péché consiste dans la privation et dans un défaut qui a sa source dans la volonté même de la créature.

Comme conséquence de la prémotion physique, le P. Boursier admet la prédestination gratuite dans toute sa rigueur. Ce sont deux matières qui se tiennent, et ce qu'on a dit de l'une, il faut le répéter de l'autre. La prédestination est la préparation que Dieu a faite de sa grâce dans ses conseils éternels, tandis que la prémotion physique est le don actuel de cette grâce dans le temps. Voilà l'unique différence entre l'une et l'autre. La conversion des pécheurs, la persévérance des justes ne sont que l'accomplissement des décrets éternels. Ce qui paraît le plus dur en cette matière de la prédestination gratuite, c'est que Dieu décide en premier de notre sort et qu'il en décide de lui-même, sans puiser dans notre libre arbitre le motif de sa décision. Mais, selon le P. Boursier, ce prétendu inconvénient est dans tous les systèmes, même dans le pélagianisme ; car dans tous, Dieu tient entre ses mains les clés de la mort et de l'enfer, et étant le souverain arbitre de notre vie, il l'est aussi de notre destinée.

Le P. Boursier cesse d'être rigoureux et conséquent en prétendant conserver néanmoins intacte la liberté. Il proteste de sa ferme croyance au libre arbitre dans l'homme et au mérite des bonnes œuvres, dans tout le cours de l'ouvrage,

mais particulièrement dans la dernière section. Il dit, comme Bossuet, que Dieu tout-puissant peut faire que la volonté soit libre en nous, tout en l'opérant lui-même. Malebranche relève ainsi cette bizarre contradiction : « J'avoue que je n'ai pas assez de force d'esprit pour comprendre la force de ce raisonnement. Il me paraît que je raisonnerais de la même façon si je faisais celui-ci : Dieu est tout puissant ; il peut donner aux corps telle figure qu'il lui plaît ; or, il veut qu'une boule de cire soit cubique, sans agir sur sa rondeur ; donc, elle deviendra cubique, sans rien perdre de sa parfaite rondeur, puisque le Tout-Puissant le veut ainsi (1). »

Mais le P. Boursier ne veut voir que les avantages de cette doctrine pour la grandeur et la souveraineté absolue de Dieu : « Avec cette doctrine, nous avons un Dieu qui agit en maître et qui préside à notre cœur, qui le tient sous sa main, qui donne la règle et la mesure à tous nos mouvements, qui détermine notre volonté sans la nécessiter, qui met en œuvre nos pouvoirs sans y donner atteinte, qui par une opération aussi douce qu'elle est puissante, décide de notre sort sans nous ôter l'avantage d'en décider nous-mêmes. En un mot, ce sentiment nous fait envisager Dieu en toutes choses, Dieu dans notre esprit, Dieu dans notre volonté, Dieu dans nos actions, Dieu dans nos déterminations, et nous le fait envisager comme agissant en Dieu, c'est-à-dire, en arbitre souverain de tous les êtres (2). »

A l'instigation des Jésuites, Malebranche, vieux et souffrant, répondit au P. Boursier par les *Réflexions sur la prémotion physique*, son dernier ouvrage (3), en 1715, l'année même

(1) *Réflexions sur la prémotion physique.*

(2) Tome Ier, p. 47.

(3) Voici ce que dit à ce sujet, de Malebranche, l'auteur de la préface his-

de sa mort. L'auteur de l'*Action de Dieu sur les créatures* fonde sa doctrine sur les sentiments des nouveaux philosophes, et en particulier sur ceux de Malebranche. Malebranche se plaint d'avoir été mal interprété, et repoussant la prémotion physique au sens du P. Boursier, il se constitue contre lui, de même que contre Arnauld, le champion de la liberté. Il l'accuse de ne laisser subsister que le nom de libre arbitre, et met son sentiment en opposition avec saint Augustin et le concile de Trente. Malebranche admet une prémotion physique au regard de la volonté en général, mais non au regard du consentement de la volonté à tel ou tel bien particulier. La grâce prévient la volonté et la meut, mais elle n'opère pas le consentement. Le consentement est l'acquiescement, le repos de la volonté dans un bien qui lui paraît le meilleur, une nouvelle prémotion physique pour la déterminer au consentement serait donc inutile. Une prémotion est nécessaire pour le mouvement, mais non pour le repos. En d'autres termes, selon Malebranche, la grâce est efficace par rapport au mouvement général de la volonté, mais non par rapport à ses déterminations particulières. Mais il réfute mal, et avec un certain embarras, l'argument de la création continuée, que Boursier fait habilement intervenir en faveur de ce qu'il y a de plus excessif dans son système.

torique de l'*Histoire et analyse de l'action de Dieu sur les créatures* : « Le P. Malebranche pouvait se flatter d'avoir trouvé dans l'auteur de l'*Action de Dieu* un grand défenseur de ses beaux principes sur la vue des objets en Dieu. Dans la troisième et quatrième section, ils sont exposés, soutenus, étendus et mis dans un nouveau jour. Mais les deux sections suivantes renferment une réfutation de ce Père sur les causes occasionnelles, sur la Providence, sur les causes de l'incarnation de Jésus-Christ et sur la prédestination et la grâce. Cependant M. Boursier s'est abstenu de nommer ce Père, ni même de citer ses écrits. Quelque gré qu'on dût lui savoir de ces ménagements, les Jésuites firent presser Malebranche d'écrire contre lui. »

Il ne cesse pas de dire que Dieu seul est la cause efficace de tous les changements réels qui arrivent dans le monde, et que les causes secondes ne sont que des causes occasionnelles ; et cependant il veut que l'âme soit l'unique cause de ses actes, quoique dépendamment de l'action de Dieu en elle. Dieu est sans doute l'auteur de toutes les modalités comme de tous les êtres ; mais, selon Malebranche, la modalité d'une substance est ce quine peut changer qu'il n'y ait quelque changement réel ou physique dans la substance dont elle est la modalité. Oril prétend que les actes de l'âme ne sont pas des modalités parce qu'ils ne produisent aucun changement physique dans l'âme ni dans le corps. C'est par leur occasion et non par leur fait que de tels changements s'y produisent. Cette définition arbitrairement imaginée de la modalité, laisse subsister dans toute sa force la conséquence imposée par le P. Boursier à la doctrine de la création continuée.

Nous l'avons déjà dit, le rôle de défenseur du libre arbitre ne convient pas à Malebranche, dont les principes aboutissent à la complète négation de toute espèce d'activité. Si l'homme, dans la doctrine du P. Boursier, n'est qu'un automate mu par Dieu lui-même, est-il donc autre chose dans la doctrine de Malebranche ? Boursier avait préparé une réponse à Malebranche, dont le plan et un fragment ont été publiés dans l'histoire du livre de l'*Action de Dieu*. Rien n'est à y remarquer, sinon beaucoup de politesse et de vénération pour Malebranche. Boursier eut encore à se défendre contre le P. Dutertre, que nous rencontrerons aussi bientôt parmi les adversaires de Malebranche. Le *philosophe extravagant dans l'action de Dieu sur les créatures* (1), tel est le titre de son ouvrage contre Boursier. Voici un exemple du ton

(1) Paris, in-12, 1716.

du P. Dutertre à l'égard de Boursier : « Il sait prendre quand il veut le ton dévot et pathétique pour représenter la grandeur de Dieu, le néant de la créature, pour invectiver contre ceux qui, par un orgueil insupportable, se persuadent que la grâce ne les sanctifiera pas, s'ils ne consentent à suivre ses attraits, ou que Dieu ne les damnera pas pour avoir manqué d'observer des commandements qu'il ne leur était pas possible d'observer. » Il tourne en ridicule le principe que toute perception, connaissance ou détermination de notre âme, est une substance nouvelle ajoutée à sa substance. Enfin, il lui reproche de faire de l'âme un être inanimé et purement passif, et de Dieu l'unique auteur de ses actes, sans qu'elle y ait plus de part que le morceau de bois à la figure que le menuisier lui donne (1).

Mais nous avons suffisamment montré le lien qui existe entre la théologie du P. Boursier et la métaphysique de Descartes et de Malebranche, et le secours qu'il emprunte en faveur de la prémotion physique aux prétendues vérités métaphysiques établies par les nouveaux philosophes.

(1) On trouve aussi dans l'*Histoire du livre de l'action de Dieu* un fragment de réponse de Boursier au P. Dutertre.

CHAPITRE XIII.

Succès de la philosophie de Malebranche. — Grand nombre de ses disciples. —Réunions malebranchistes.—Mathématiciens malebranchistes.—Dames malebranchistes.—Services rendus par l'école de Malebranche. — Malebranchistes dans l'Oratoire.—Le P. Thomassin.—Cartésianisme et malebranchisme sous le voile de Platon et de saint Augustin.—Le P. Thomassin historien de la philosophie.—La raison, verbe de Dieu, prouvée par le consentement de tous les grands philosophes de l'antiquité. — Prédilection pour Platon et son école. — Interprétation de la théorie platonicienne des idées par la vision en Dieu de Malebranche. — Dieu intervenant dans toutes nos connaissances.—Commentaire cartésien des preuves de l'existence de Dieu données par les Pères de l'Église.—Le P. Bernard Lami.—Sa vie, ses ouvrages, sa fidélité à Descartes et à Malebranche.— Dernière édition de ses *Entretiens sur les sciences*. — Éloge de Descartes et de Malebranche. — Sa *démonstration de la vérité de la morale chrétienne* d'après les principes de Malebranche. — Michel Levassor. — Le P. Claude Ameline.—Le P. Quesnel.—Le P. Roche.—*Traité sur la nature de l'âme*. — Réfutation de Locke et de Condillac.—Défense du vrai et du beau absolus contre la philosophie de la sensation.

Nous allons maintenant passer en revue les cartésiens qui ont plus particulièrement suivi le drapeau de Malebranche et qu'on peut qualifier de *malebranchistes*. Ils sont plus nombreux dans le XVIIe et dans le XVIIIe siècle et plus dignes d'attention que n'ont paru le croire la plupart des historiens de la philosophie.

J'ai déjà parlé du succès extraordinaire des ouvrages de Malebranche et de l'émotion profonde causée par sa doctrine dans le sein du cartésianisme. J'ai déjà montré son influence sur les cartésiens contemporains les plus illustres, et même chez ceux qui l'ont combattue, et je la ferai voir s'étendant encore sur toute la suite du cartésianisme, jusqu'à la fin du XVIIIe siècle. Malebranche, plus que Descartes, convenait à ces âmes tendres et pieuses, communes au XVIIe siècle, qui se sentaient d'autant plus attirées vers une doctrine qu'elle leur paraissait empreinte d'un plus haut caractère de spiritualité. Aussi partout, vers la fin du XVIIe siècle, rencontrons-nous des disciples de Malebranche, ce qui fait dire à Fontenelle « que ce système, quoique si intellectuel et si délié, s'est répandu avec le temps, et que le nombre de ses sectateurs fait assez d'honneur à l'esprit humain (1). » Il en eut un grand nombre dans le clergé, dans les ordres religieux, et surtout dans sa propre congrégation. Fréquemment Arnauld se raille des jeunes abbés malebranchistes. Mais il en eut aussi dans le monde et même parmi les femmes ; plus d'une fois il est question de dames malebranchistes dans la correspondance du P. André. Mlle de Launay nous apprend dans ses *Mémoires* qu'elle étudiait au couvent, avec plusieurs de ses compagnes, la *Recherche de la vérité*, et qu'elle se passionnait pour le système de son auteur (2). Il y avait toutes les semaines des conférences chez Mlle de Vailly, parente de Malebranche, où les malebran-

(1) *Éloge de Malebranche.*

(2) « Mlle de Silly m'ouvrit un nouveau champ. Elle faisait une espèce d'étude de la philosophie de Descartes. Je me livrai avec un extrême plaisir à cette entreprise. Je lus encore avec elle la *Recherche de la vérité* et me passionnai du système de l'auteur. » *Mémoires*, 3 vol. in-12. Londres, 1755, 1er vol., p. 19.

chistes les plus zélés, au premier rang desquels était M. Miron, se réunissaient pour discuter et défendre les ouvrages de leur maître (1). Mais peut-être s'étonnera-t-on encore davantage du nombre de ses partisans dans l'Académie des sciences et parmi les mathématiciens, tels que L'Hôpital (2), Réné de Montmort (3), Catelan, Privat de Molières et d'autres encore.

Si les malebranchistes donnent plus ou moins aveuglément dans les erreurs du maître, s'ils manquent de force ou de profondeur pour discerner le faux d'avec le vrai dans sa philosophie des idées, ils s'opposent heureusement à l'empirisme auquel les premiers disciples de Descartes semblaient tendre, par la prédominance des études physiques, par la manière dont ils interprétaient la théorie des idées innées. Sous l'influence de l'idéalisme de Malebranche, ils font de nouvelles et heureuses applications du cartésianisme à la morale, à la jurisprudence, à l'esthétique; avec la vision en Dieu, partout ils combattent l'empirisme, en dehors et au sein même du cartésianisme, dans Régis comme dans Locke et Condillac. Ce sont des disciples de Malebranche, ou, si l'on

(1) *Recueil de pièces fugitives*, par l'abbé Archimbaut, 3e vol., art. 6.

(2) En annonçant sa mort, Saint-Simon dit : « Je le remarque par la grande réputation qu'il s'était acquise parmi tous les savants de l'Europe, grand géomètre, profond en algèbre et dans toutes les parties des mathématiques, ami intime et d'abord disciple du P. Malebranche, et si connu lui-même par son livre *Des infiniment petits.* » (*Mémoires*, 4e vol., p. 140.)

(3) Voir son *Éloge*, par Fontenelle. Dans une dissertation sur les principes de physique de M. Descartes, comparés à ceux des philosophes anglais, René de Montmort ne défend pas seulement les principes de Descartes, mais aussi Malebranche et les petits tourbillons. Il insiste sur la distinction de l'étendue intelligible et de l'étendue créée.

veut, des cartésiens plus ou moins malebranchistes, qui ont, pendant le cours du XVIII[e] siècle, soutenu jusqu'au bout la lutte contre la philosophie de la sensation.

Voyons d'abord les prosélytes que fit Malebranche parmi les membres de son Ordre. Ne croyons pas à Faydit, qui méchamment veut les réduire à un seul, au renégat Levassor. La tendance idéaliste et cartésienne dans l'Oratoire a précédé Malebranche, mais Malebranche l'affermit et la développe. Désormais, la plupart des régents de philosophie de la congrégation, dans leurs cahiers et dans leurs ouvrages, unissent Malebranche à Descartes, en les dissimulant plus ou moins sous les noms de Platon et de saint Augustin. Celui qui dans l'Oratoire a représenté avec le plus d'autorité et d'érudition cette tendance platonicienne et augustinienne sous laquelle se cache l'attachement à Descartes et à Malebranche, est le P. Thomassin, confrère de Malebranche (1). Le P. Thomassin est mort la même année qu'André Martin, que nous avons placé parmi les maîtres de Malebranche, mais tous ses ouvrages philosophiques sont postérieurs de plusieurs années aux principaux ouvrages de Malebranche, et, quoiqu'il ne nomme ni Descartes ni Malebranche, à cause de l'interdiction dont ils étaient l'objet, il est impossible d'y méconnaître la double influence de l'un et de l'autre.

(1) Né à Aix en Provence en 1619. Entra à 14 ans à Paris dans la congrégation de l'Oratoire où il passa 60 ans. A 30 ans, il enseigna la théologie à Saumur avec le plus grand succès, en remontant aux sources mêmes de la science sacrée, aux Pères et aux Écritures. De Saumur il fut appelé à Paris, au séminaire de St-Magloire, où il continua pendant quatorze ans, avec le plus grand éclat, ses conférences de théologie positive. Il passa le reste de sa vie, de 1668 à 1695, à composer de nouveaux ouvrages sur le dogme et sur la discipline. (Voir l'Éloge du P. Thomassin dans le *Journal des savants*, année 1696, p. 122. — Voir aussi une thèse de M. Lescœur. Paris, 1852, in-8.)

On trouve le nom et les ouvrages du P. Thomassin cités avec honneur et avec autorité dans la plupart des discussions théologiques de la fin du XVII[e] siècle, à cause de son esprit de conciliation et de sa vaste érudition. Le cardinal Gerdil, dont l'esprit et les doctrines présentent beaucoup d'analogie avec le P. Thomassin, le cite après saint Augustin, comme une des plus considérables et plus décisives autorités en faveur de Malebranche. Le P. Thomassin, comme philosophe platonicien et malebranchiste, comme historien de la philosophie, mériterait d'être plus connu; s'il ne l'est pas davantage, c'est sans doute à cause de la forme un peu indigeste de ses ouvrages, la plupart écrits en latin, et parce que le théologien efface souvent et cache le philosophe.

Le seul ouvrage de pure philosophie qu'il ait écrit est la *méthode d'enseigner chrétiennement et solidement la philosophie* (1), qui fait partie d'une série de traités sur la méthode à suivre dans les différentes parties de l'enseignement, dans l'étude des poëtes, dans l'étude des historiens profanes, qu'il avait été chargé de composer pour son Ordre. Mais on retrouve les mêmes doctrines philosophiques dans ses autres traités sur la méthode, et toute une théodicée dans un traité *De Deo Deique proprietatibus*, compris dans son grand ouvrage sur les dogmes théologiques (2).

Le P. Thomassin veut confirmer par l'histoire tout entière de la philosophie et par les témoignages accumulés des grands philosophes de l'antiquité et des Pères de l'Église,

(1) Gros in-8. Paris, 1685.

(2) *Dogmata theologica*, 3 vol. in-folio, comprenant trois traités : Le premier, de l'incarnation, qui parut en 1680 ; le second, de Dieu et de ses attributs, en 1684 ; le troisième, sur les prolégomènes de la théologie, en 1689.

l'existence de cette raison divine démontrée par Malebranche. Il donne cette raison universelle pour fondement à l'unité qu'il croit découvrir dans toute la philosophie ancienne touchant les grandes vérités de l'existence de Dieu, de la providence, de l'immortalité, du bien et du mal moral, des châtiments et des récompenses après cette vie. Il fait remonter toute philosophie à Adam, il cherche à rattacher les rameaux épars de l'antiquité païenne à une même souche, et celle du peuple de Dieu, mais à l'effet de montrer la révélation et la raison concourant à la formation des grandes vérités philosophiques, et non pas de sacrifier la raison à la révélation. Il ne craint pas de dire que la raison eût été capable de porter ces vérités à elle seule par la lumière naturelle, et après avoir fait admirer la pureté de la morale de Platon, de Zénon, d'Épictète et ses rapports avec l'Évangile, voici ce qu'il ajoute : « On aurait peut-être de la peine à croire que la philosophie eût pu arriver à une morale si sublime et si semblable à celle de l'Évangile, si nous n'avions pris soin d'inculquer cette même vérité que c'est la même sagesse éternelle qui a dicté la loi évangélique et qui avait écrit la loi naturelle dans le fond des âmes raisonnables. Or, le premier principe de la lumière de la raison et de la loi naturelle aussi bien que de celle de l'Évangile, est que sur toutes les natures intelligentes règne une loi de vérité et de justice, et une sagesse toute puissante de qui elles relèvent et à qui elles sont essentiellement soumises (1). »

De même qu'il préfère saint Augustin à tous les autres Pères de l'Église, de même entre tous les philosophes ceux-là ont ses prédilections qui ont fait la plus grande part à cet

(1) *Méthode pour enseigner chrétiennement la philosophie*, 3e partie, chap. 4.

élément divin de la raison, c'est-à dire Platon et ses disciples, auxquels il joint Plotin, Proclus et les néoplatoniciens. D'après Cicéron, il les appelle les philosophes patriciens (1); il les estime les seuls vrais philosophes; il remplit ses ouvrages de leurs citations. S'il ne repousse pas entièrement Aristote, c'est qu'il se persuade qu'Aristote s'éloigne beaucoup moins de Platon qu'on ne le pense communément. Mais il lui reproche de tout donner au raisonnement et rien à la tradition, à laquelle Platon avait tant déféré. « Aristote ne voyagea jamais en Orient, négligea les traditions qui en venaient et se priva de la plus belle lumière de la philosophie, qui est la connaissance même de la personne de la sagesse éternelle. »

Dans cette grande philosophie platonicienne, il voit non seulement toutes les plus hautes vérités de la métaphysique, mais encore les dogmes particuliers de la théologie chrétienne, y compris la prédestination gratuite, et une préparation au christianisme tout entier. Dans le *De Deo* comme dans la *Méthode pour enseigner chrétiennement la philosophie*, il revient sans cesse sur la question des rapports du platonisme et du christianisme. Souvent ce désir de retrouver toute la théologie chrétienne dans Platon égare et aveugle sa critique. On reconnaît la trace de la vision en Dieu de Malebranche dans la façon dont il interprète la théorie platonicienne des idées. Platon, selon Thomassin ne mettait pas les idées dans le monde, mais dans l'intelligence du Dieu créateur comme types éternels et immuables, d'après lesquels toutes choses ont été faites et toute justice se mesure. Comment se fait-il qu'interrogés sur les premiers principes, nous répondions comme s'ils

(1) Cicéron dit : « Licet concurrant plebeii omnes philosophi (sic enim ii qui a Platone et Socrate et ab ea familia dissident appellandi videntur). » (*Tuscul. disputat.*, lib. 1.)

nous étaient connus depuis longtemps, quoiqu'aucun sens corporel ne nous en ait jamais rien appris? Suivant le P. Thomassin, on ne peut l'expliquer que par l'une de ces trois hypothèses, ou bien nous avons connu ces vérités dans une vie antérieure, ou bien les images en ont été empreintes dans nos âmes par Dieu, en même temps qu'il les liait au corps, ou bien ces vérités subsistent éternellement dans le verbe divin et sont continuellement présentes à toutes les natures intellectuelles quand elles veulent s'y appliquer, comme la lumière du soleil visible est toujours présente aux yeux de notre corps, qui lui sont aussi proportionnés que notre entendement à la lumière intelligible du Verbe. Or, c'est cette dernière hypothèse qui, selon Thomassin, est celle de Platon, comme aussi elle est celle de Malebranche. Il suit encore Malebranche en même temps que Platon et saint Augustin, en considérant Dieu comme la vérité première et la beauté première, par qui est vrai tout ce qui est vrai, et beau tout ce qui est beau. C'est avec Malebranche qu'il l'appelle le lieu des idées, qu'il explique comment l'âme passe du monde sensible et imparfait à l'intelligible et à l'absolu, et qu'il montre la parenté naturelle qui l'unit à Dieu par la connaissance des vérités immuables qui sont Dieu même. Dieu intervient dans toutes nos connaissances ; dans toutes nos connaissances il y a nécessairement de Dieu et de l'homme, voilà une des grandes vérités que le P. Thomassin se plaît à développer. Il y a, dit-il, deux lumières dans toute opération intellectuelle, *lumen illuminans*, lumière dans les idées de Dieu, et *lumen illuminatum*, lumière des idées en nous. Il conclut que c'est en Dieu que nous voyons la vérité et non pas en nous, comme le voudrait saint Thomas. En faveur de l'existence des idées en Dieu et de la raison divine éclairant tous les esprits, il accumule, sans beaucoup de discernement et de critique, des textes de toute sorte, qu'il emprunte non seulement

à Platon, mais à tous les néo-platoniciens, et même à Denys l'aréopagiste.

On reconnaît aussi un cartésien et un malebranchiste dans la manière dont il commente les preuves de l'existence de Dieu données par les Pères de l'Église (1). Il ne rejette pas la preuve physique, mais il la tient comme bien inférieure à la preuve de l'existence de Dieu par son idée. L'âme trouve en elle, indépendamment de tout enseignement, une sorte de connaissance anticipée de Dieu, une idée de Dieu résultant de la présence continuelle de son objet, qui nous prévient sans cesse et nous pénètre malgré nous. Telle a été, selon le P. Thomassin, la conviction des maîtres de la philosophie profane. En faveur de l'universalité de cette idée, il cite Cicéron avec les Pères de l'Église. S'il y a des athées dans l'ordre moral, il n'y en a pas dans l'ordre intellectuel. L'idée de l'être souverainement parfait est comme un fruit spontané de notre nature. Elle n'est ni adventice ni factice, elle est née avec nous. L'âme pourrait douter de toutes choses, mais non qu'elle est et qu'elle a certaines idées, parmi lesquelles celle de l'être souverainement parfait, auquel ne manque aucune perfection, et auquel, en conséquence, appartient l'existence. Seule entre toutes, elle enferme nécessairement l'existence, de même que le cercle l'égale distance de tous ses points au centre. Dans tous les poètes comme dans tous les philosophes de l'antiquité, le P. Thomassin retrouve des témoignages en faveur d'un Dieu unique, raison universelle de tous les esprits, suprême loi de vérité, de justice et de beauté, et remplissant de sa présence le monde son ouvrage. Tel est le point de vue d'où il recommande de les enseigner et de les étudier pour les enseigner et les étudier chrétiennement (2).

(1) *De Deo Deique proprietatibus.*

(2) *Méthode d'étudier et d'enseigner chrétiennement et solidement les poètes*, in-8. Paris, 1681.

Malgré les défauts d'un éclectisme, qui n'est ni assez sévère ni assez profond, et qui pèche surtout par excès d'indulgence dans les interprétations, il faut savoir gré au P. Thomassin de ce grand travail d'érudition philosophique, à une époque où l'histoire était généralement si dédaignée, en l'honneur de la doctrine de la raison divine et universelle que Malebranche, développant Descartes, venait de relever avec un si grand éclat. Ce n'est pas seulement saint Augustin mais toute l'école platonicienne qu'il appelle en témoignage en faveur de la philosophie nouvelle.

Comme le P. Thomassin, le P. Bernard Lami s'est signalé dans l'Oratoire par sa piété, par sa vaste érudition, par de savants ouvrages sur les Écritures et les matières ecclésiastiques, et par son attachement à l'idéalisme de Platon, de saint Augustin et de Malebranche (1). Mais il ne dissimule pas les noms de Descartes et de Malebranche derrière ceux de Platon et de saint Augustin, il ose les avouer hautement, et pour eux il subit bravement une persécution que nous avons déjà racontée (2). Elle ne fut pas de longue durée. Au bout de quelques mois, il quittait Saint-Martin-du-Miserere, lieu de son exil, pour devenir grand-vicaire de l'évêque de Grenoble, Le Camus, et deux ans plus tard

(1) Il y a trois Lami cartésiens qu'il ne faut pas confondre les uns avec les autres : Gabriel Lami, célèbre médecin cartésien, auteur d'une *Explication mécanique et physique des fonctions de l'âme sensitive*, in-12, Paris, 1678 ; Dom François Lami, bénédictin, dont nous allons parler, et l'oratorien Bernard Lami dont il est ici question. Né au Mans en 1645, il entra à l'âge de dix-huit ans dans la congrégation de l'Oratoire, et mourut à Rouen en 1715. (Voir son Éloge dans le *Journal des savants*, année 1721, p. 193, et sa Vie en tête d'une édition de son ouvrage *De tabernaculo fœderis*, Paris, 1720, in-f°, et les *Mémoires de Niceron*.) Tous ses biographes évitent de parler de sa disgrâce d'Angers.

(2) Chap. 22, 1er vol.

ses chefs le rappelaient à Paris dans le séminaire de Saint-Magloire. Mais en 1689 s'étant brouillé avec l'archevêque de Paris au sujet ses *Harmonies évangéliques*, il subit une nouvelle disgrâce, et fut envoyé à Rouen où il mourut. Il est l'auteur d'un *Art de parler* « dont le fameux P. Malebranche, dit l'auteur de l'*Éloge de Bernard Lami*, qui n'était nullement louangeur, fut toute sa vie le panégyriste. »

Bernard Lami n'a pas publié ses cahiers d'Angers et de Saumur, ni d'ouvrage de pure philosophie, sans doute à cause d'engagements pris avec ses supérieurs, et pour ne pas attirer de nouvelles persécutions sur lui-même et sur sa congrégation. Mais ses tendances philosophiques percent dans la plupart de ses ouvrages, et particulièrement dans les dernières éditions de ses *Entretiens sur les sciences* (1), et dans la *Démonstration de la vérité et de la sainteté de la morale chrétienne* (2). Dans les *Entretiens sur les sciences*, il traite des avantages propres à chaque espèce d'études, aux lettres, à l'histoire, aux langues, etc., des meilleurs livres à étudier, des qualités d'esprit requises pour chaque science et surtout de l'utilité religieuse et morale qu'on doit en retirer. Dans la troisième édition seulement, il a inséré un essai de logique qui n'est, dit-il, qu'un aperçu de ce que doit être une logique,

(1) *Entretiens sur les sciences, dans lesquels, outre la méthode d'étudier, on apprend comme l'on doit se servir des sciences pour se faire l'esprit juste*, In-12. A peine est-il question de philosophie dans la première édition de 1683. Mais il semble qu'il s'enhardisse à en parler davantage et à faire de nouveau l'éloge de Descartes et de Malebranche à mesure qu'il s'éloigne de l'époque de sa disgrâce d'Angers, car dans la troisième édition de 1706 il a inséré les deux fragments philosophiques dont nous donnons l'analyse, idée de la logique et discours sur la philosophie.

(2) En cinq entretiens qui forment autant de petits volumes, dont le dernier parut en 1709.

et un discours sur la philosophie. Dans cet essai de logique, il suit le plan et les divisions de *l'Art de penser*. Mais il se montre malebranchiste en définissant les idées : ce qui se présente à l'esprit lorsqu'on aperçoit quelque chose. Les idées ne sont donc pas la perception elle-même, mais l'objet de la perception.

Dans son discours sur la philosophie, on retrouve en abrégé toutes les principales vues du P. Thomassin sur l'histoire de la philosophie. Lami fait aussi dériver toute la sagesse des philosophes païens de la sagesse d'Adam, et partout, grâce à la tradition et à la raison, il retrouve toutes les grandes vérités de la morale et de la religion. Pour lui, comme pour le P. Thomassin, le philosophe par excellence de l'antiquité est Platon. Quant à Aristote, il lui reproche d'avoir mal parlé de l'âme et de Dieu. Il n'approuve pas plus sa physique que sa métaphysique, tout en reconnaissant que beaucoup d'erreurs et de vaines subtilités y ont été introduites par les commentateurs arabes. De la critique d'Aristote, il passe à l'éloge de Descartes et de Malebranche. On ne peut, selon Lami, contester cette gloire à notre siècle et à la France que Descartes est le premier qui a ouvert le chemin d'une véritable physique. Depuis il s'est fait des découvertes et rectifié bien des erreurs, mais sa méthode ne demeure pas moins, et c'est à elle qu'il faut s'attacher, non à ses opinions particulières. A ce qu'il enseigne touchant l'union de l'âme et du corps et leur distinction, dont on n'avait avant qu'une idée confuse, il est difficile d'ajouter quelque chose. Cependant, il lui reproche de s'être borné à établir l'immatérialité de l'âme, et de n'avoir pas poussé plus avant ses méditations sur la manière dont elle connaît. Or c'est là qu'est la gloire de Malebranche. Nous sommes donc, dit-il, très-redevables à Descartes, mais nous le sommes encore plus à Malebranche qui a si nettement expliqué la manière dont nous voyons

les objets sensibles dont Descartes n'avait pas même osé parler. Il nous a démontré que Dieu fait tout en nous et que nous ne pourrions voir ni sentir les choses, même grossières, s'il ne nous les faisait voir et sentir en lui. Cette doctrine est contre toutes les préventions, mais si on l'examine, du moins sera-t-on convaincu qu'il n'est pas aisé de répondre aux raisons sur lesquelles elle est appuyée. Il fait aussi l'éloge de sa morale et de la manière dont il démontre que toutes choses prouvent l'existence de Dieu. Mais il ajoute que Malebranche n'a fait que suivre les principes de la philosophie nouvelle de Descartes, avant lequel, personne n'avait fait voir si clairement le rapport de l'homme avec Dieu. C'est pourquoi il s'étonne de ce que des écrivains français aient tant travaillé à rendre Descartes suspect, ce qui est envier à la France d'avoir produit le plus grand des philosophes. Enfin il termine ce discours en rapportant des vers latins en son honneur qu'il a composés il y a vingt-cinq ou trente ans quand il fut question de lui élever un monument, afin qu'on sache combien il l'a estimé (1).

Lami se montre encore plus malebranchiste dans la *Démonstration de la vérité de la morale chrétienne* qui semble une imitation du *Traité de morale* de Malebranche. Son but est de démontrer qu'il y a une morale naturelle fondée sur la seule raison, et qu'elle est identique avec la morale chrétienne. « Les principes que je pose, dit-il dans la préface, ne

(1) La pièce est d'une vingtaine de distiques où sont heureusement exprimées les principales découvertes de Descartes :

Hic jacet occultos veri tentare recessus
Ausus et ignotas primus inire vias ;
Qui docuit rerum causas quibus excitus auster
Spirat et alternis æstuat æquor aquis, etc.

sont que les sentiments que chacun trouve dans son cœur, et ce n'est qu'afin qu'on y fasse attention que j'allègue les philosophes païens, les poètes, les orateurs, et afin qu'on ne les prenne pas pour des préventions d'une éducation chrétienne, car une preuve que ces sentiments sont naturels, c'est qu'ils ont été connus et avoués de ceux même qui en ont ignoré les conséquences, ou qui ne les ont pas tirées, ou qui les ont combattues. » Le fondement qu'il donne à toute la morale est le bien absolu, la justice universelle, laquelle est la raison ou Dieu lui-même, en qui nous voyons tous nos devoirs. Il prend en pitié ceux qui ne comprennent pas cette doctrine, et il n'épargne pas plus Régis que Montaigne, Hobbes et Saint-Évremont (1). Dans la démonstration de cette morale chrétienne, il fait intervenir tous les grands principes de la philosophie de Malebranche sur la vision en Dieu, l'union de l'âme et du corps et la liberté. A propos de la différence de l'homme et de la bête, il soutient la doctrine de l'automatisme. Ainsi le jeune et courageux professeur cartésien d'Angers et de Saumur est demeuré fidèle toute sa vie, quoique avec un peu plus de modération et de réserve, à la cause philosophique pour laquelle il avait bravé la persécution. Dans un de ses entretiens sur les sciences, où il est question de la méthode d'enseigner la philosophie dans les colléges, il fait allusion à la défense d'enseigner toute autre doctrine que celle d'Aristote. Il accorde qu'il ne peut être permis à chacun de renverser l'ordre dans les académies et de proposer ses imaginations à des jeunes gens incapables de faire le discernement de ce qui est bon et mauvais, Mais il défend la cause de l'examen et de la liberté en demandant, que, sans s'éloigner de l'ordre établi, il soit

(1) 2e Entretien, chap. 14.

au moins permis d'instruire les jeunes gens des sentiments des philosophes illustres, « pourvu qu'on les avertisse qu'ils n'en doivent pas juger, jusqu'à ce que dans la suite ils soient capables de le faire (1). »

Parmi les cartésiens malebranchistes de l'Oratoire, nous nous bornerons à citer Michel Levassor, qui abandonna le catholicisme en même temps que son Ordre, pour se réfugier en Angleterre où il traduisit en anglais la *Recherche de la vérité* (2). Nous ne nous arrêterons pas non plus à Claude Ameline, auteur d'un *Traité sur la volonté*, qui était, dit l'abbé Goujet, dans la *Vie de Nicole*, un fruit de ses liaisons avec Malebranche, et aussi d'un *Art de vivre heureux*, où il développe les maximes morales des Lettres de Descartes à la princesse Élisabeth (3).

Il ne faut pas oublier l'illustre P. Quesnel, cartésien et ami de Malebranche, qui sortit de l'Oratoire pour ne pas signer le formulaire, imposé par les Jésuites, contre saint Augustin et Descartes. Nous ne connaissons de lui aucun ouvrage philosophique, mais, dans ses lettres, nous le voyons prendre parti

(1) 6e Entretien sur les sciences, de la connaissance des bons livres.

(2) On trouve sur lui quelques détails dans la *Bibliothèque ecclésiastique du XVIIe siècle*. Etant encore à l'Oratoire, il avait publié un *Traité de la véritable religion*, Paris, 1688, in-4°, où il réfute les opinions non orthodoxes sur Moïse, l'inspiration des livres sacrés, les prophéties, les miracles, et combat Spinoza et Le Clerc. Toutefois le livre ne plut pas à la congrégation, dont il sortit en 1690, puis en 1695, je ne sais par quel malheur, dit l'auteur, il quitta la France. D'abord il se réfugia en Hollande, mais ne s'étant pas accommodé avec les théologiens du pays, il passa en Angleterre où il se fit anglican.

(3) *Traité de la volonté, de ses principales actions, de ses passions et de ses égarements*, in-12, 1684.—*Art de vivre heureux, formé sur les idées les plus claires de la raison et sur de très-belles maximes de M. Descartes*, in-12. Lyon, 1694.—Claude Ameline est mort en 1706.

pour la philosophie de Descartes, contre le fameux anatomiste danois Sténon, qui l'avait attaquée, dans la ferveur de sa récente conversion au catholicisme, et vanter le succès de la philosophie de Malebranche. Il écrit à Magliabecchi, en lui envoyant la quatrième édition de la *Recherche de la vérité* : « Cet ouvrage a eu bien de la réputation en France parmi les philosophes et a été très-bien reçu. Comme l'auteur est mon ami intime, je vous l'envoie comme je vous enverrais ce que j'aurais fait moi-même (1). »

Sortons du XVIIe siècle et entrons, par anticipation, dans le XVIIIe pour ne pas perdre de vue la suite des disciples de Malebranche dans l'Oratoire. Nous y verrons l'Oratoire toujours fidèle à la grande cause de la philosophie idéaliste de Platon, de saint Augustin, de Descartes et de Malebranche lutter vaillamment contre l'empirisme. C'est avec les doctrines de Malebranche, qu'un pieux et savant oratorien, le P. Roche, combat les principes et les conséquences de la philosophie de la sensation. Le P. Roche, après avoir longtemps professé la philosophie dans les plus célèbres colléges de l'Ordre, abandonna sa chaire par le désir d'une vie plus cachée et plus intérieure, et vécut à Paris jusqu'à sa mort dans la solitude, la prière et la méditation. Il combattit Locke et Condillac, les principes et les conséquences de la philosophie de la sensation, dans son *Traité de la nature de l'âme* (2). D'abord il retourne habilement les arguments physiologiques contre les matérialistes. Avec Descartes et Malebranche, il met dans la seule pensée l'essence de l'âme et montre la contradiction du

(1) Voir les Lettres du P. Quesnel, publiées por M. Valéry, en 1846, dans la *Correspondance inédite de Mabillon et de Montfaucon* (3e volume Lettres 9, 10 et 14).

(2) *Traité de la nature de l'âme et de l'origine de ses connaissances, contre le système de Locke et de ses partisans*, 2 vol. in-12. Amst., 1759.

doute, de Locke, sur la possibilité d'une âme matérielle pensante. Dans la deuxième partie il traite de l'origine des connaissances humaines, il combat successivement Locke en lui-même et Locke dans Condillac, dont l'*Essai sur l'origine de nos connaissances* venait de paraître. Il rend cette justice à Condillac, qu'au moins il a banni de son livre tout soupçon de matérialité. Selon le P. Roche, non seulement toutes les idées n'ont pas les sens pour origine, mais aucune n'en vient, toutes, quoique d'une manière différente, nous étant données par Dieu. Les idées sensibles sont celles qui nous sont données par Dieu, à la suite de l'impression des sens, les idées intellectuelles ou innées, essentielles à toutes les intelligences, sont celles que Dieu donne lui-même à l'âme immédiatement. La première des idées intellectuelles est celle de l'infini. Elle est au fond de toutes les âmes. Toutes les âmes aspirent au souverain bien qui est Dieu ou l'infini, et nous ne pouvons connaître le fini que par l'infini, dont il est la borne. C'est en Dieu, selon le P. Roche, que nous voyons les idées de tous les êtres créés, c'est en Dieu que se réunissent toutes nos connaissances sans exception, celles des corps et des esprits. Il ne s'écarte de Malebranche qu'au sujet de la connaissance de l'âme : « Je ne vois rien qui empêche de dire que l'âme connaît sa nature spécifique par une idée distincte que les divins archétypes lui montrent. Puisque les idées de tous les êtres sont en Dieu, il faut nécessairement que l'idée d'un esprit créé s'y trouve aussi, pourquoi donc l'âme ne l'y verrait-elle pas ? Éclairée de cette divine lumière, elle découvrira tout ce qui est essentiel à un esprit, sa spiritualité absolue, sa simplicité, son immortalité, perfections que les divins archétypes lui découvrent clairement, et que jamais le sentiment intérieur ne lui fera voir (1).»

(1) 2e vol., p. 425.

Le P. Roche montre et combat avec force les pernicieuses conséquences du sensualisme, dans la spéculation, dans la pratique et dans les beaux arts. Toutes les sciences reposent sur des principes fondamentaux de certitude qui ne viennent pas des sens, mais de l'idée de l'infini, et que le sensualisme est obligé de nier. Ainsi ébranle-t-il toute certitude dans la spéculation ; ainsi renverse-t-il la morale qui a pour principe une loi naturelle innée que nous voyons en Dieu. Le P. Roche attaque aussi la philosophie de la sensation dans les beaux arts. Il s'est, dit-il, élevé depuis quelque temps un essaim d'auteurs qui prétendent que le beau ne vient à l'âme que par le canal des sens. Il leur oppose saint Augustin et sa fameuse définition : *Omnis porro pulchritudinis forma unitas est*, qui, si elle n'est pas exacte et approfondie, lui semble contenir tout l'essentiel. Lui-même il propose cette autre définition qui, quoi qu'il prétende, n'est pas plus précise : le beau est le vrai en tant que revêtu de tous les caractères qui nous le rendent aimable. Or, ces caractères qui rendent le vrai aimable et constituent le beau sont, suivant le P. Roche, l'unité, l'ordre, le décent, le gracieux intellectuel. Dans l'incréé en Dieu, le vrai est toujours revêtu de ces caractères, et toujours il est beau ; c'est là le beau incréé éternel. Tel est le beau des grandeurs de Dieu ou le beau des mathématiques. Mais, dans l'ordre des choses créées, il n'en est pas de même, et le vrai se montre quelquefois isolé des caractères qui le font beau. Dans le beau créé, il distingue un beau qu'on n'aperçoit que par l'esprit et un beau sensible. Il prouve par des exemples, que saint Augustin a eu raison de faire consister le beau dans l'unité. C'est la même thèse que soutient un autre malebranchiste, le P. André, avec plus d'étendue, de verve et d'esprit, dans ses *Discours sur le beau*. Le P. Roche n'en mérite pas moins une estime particulière pour la justesse avec laquelle il signale les vices fondamentaux et

les principales conséquences de la philosophie de la sensation. Il ne se dissimule pas le peu de vogue du système sur les idées, dont il a entrepris la défense, mais il a confiance dans la force de la vérité.

Parmi les adversaires qu'il a combattus, il en est un, dont nous parlerons plus tard, l'abbé de Lignac, qui n'est pas un partisan de la philosophie de la sensation. L'abbé de Lignac, sauf quelques dissidences, appartient aussi à la même famille religieuse, et philosophique et nous apportera un dernier témoignage en faveur de cet esprit philosophique platonicien et malebranchiste que nous avons attribué à l'Oratoire.

CHAPITRE XIV.

Disciples de Malebranche en dehors de l'Oratoire.—Lelevel associé à Malebranche contre tous ses adversaires.— Philosophie de Malebranche par demandes et par réponses.—Critique des tendances empiriques et de la morale de Régis.— René Fédé.— Tendance à pousser le malebranchisme vers le spinozisme.—L'abbé de Lanion.—Abrégé des *Méditations* de Descartes avec mélange de malebranchisme.—Claude Lefort de Morinière. — *Explication de la science qui est en Dieu.*—Essai de conciliation de la prescience avec la liberté, d'après les principes de Malebranche. —Miron, défenseur et protecteur de la philosophie de Malebranche.—Sa réfutation du P. Dutertre. — L'abbé Genest. — Son éducation cartésienne. — Les *Principes* de Descartes en vers français.—Lettre à Régis.

En dehors de l'Oratoire, dans les universités, dans les académies, dans le monde, dans le clergé séculier et dans d'autres congrégations religieuses, Malebranche compte encore un assez grand nombre de disciples que nous allons rapidement passer en revue.

Je commence par Lelevel, qui paraît avoir été un des premiers, des plus zélés et des plus accrédités et qui a été son second, pour ainsi dire, dans toutes les discussions contre Ar-

nauld, contre Régis et ses autres adversaires (1). Faydit et le P. Hardouin ne séparent pas son nom de celui de Malebranche (2). Dans un ouvrage sur *la Vraie et sur la fausse métaphysique*, il attaque l'empirisme et la morale de Régis (3), et voici comment, en opposition à Régis, il définit le vrai cartésien, c'est-à-dire, un disciple de Malebranche : « Ceux qui disent que Dieu fait tout, que les créatures n'ont que l'impuissance en partage, qu'on ne voit pas les objets en eux-mêmes, que la nature corporelle n'est qu'une continuelle mécanique, que la raison n'est point un être particulier, que c'est une lumière commune à laquelle tous les esprits participent, que nous avons l'idée de l'infini, que nos sentiments sont fort différents de nos connaissances, que Dieu a établi des lois qu'il suit constamment dans l'ordre de la nature et dans celui de la grâce, que c'est un renversement que l'esprit soit dépendant du corps, etc., ceux, dis-je, qui raisonnent sur ces principes marchent toujours d'un pas égal et ne sortent jamais de la véritable route. »

M. reproche à Régis d'avoir mal répondu à Huet, à cause de son empirisme, et de lui avoir laissé la victoire. Il l'attaque surtout touchant les idées et la morale. Il lui reproche d'avoir fait de l'idée d'infini une simple modification de notre âme causée par l'être infini, comme si l'être infini pouvait être autrement représenté que par son actuelle pré-

(1) Le P. André, dans une lettre, demande ce que sont devenus les premiers entretiens qu'avait faits Lelevel contre le 2e volume des *Réflexions philosophiques et théologiques*. Nulle part nous ne les avons rencontrés.

(2) Il nous a été impossible de trouver quelques renseignements sur la vie et la personne de Lelevel. Nous ne le connaissons que par ses ouvrages.

(3) *La vraie et la fausse métaphysique, où l'on réfute les sentiments de M. Régis et de ses adversaires sur cette matière*, avec plusieurs dissertations physiques et métaphysiques et toutes les pièces justificatives des sentiments du P. Malebranche par rapport à M. Régis. Rotterdam, 1694, in-12.

sence, d'avoir attribué aux sens l'origine de toutes nos connaisances, d'avoir avancé que le corps se connaît plus clairement que l'âme, d'avoir confondu l'étendue avec son idée, d'avoir fait le monde éternel et renversé toutes les vérités de la religion et de la morale, en les faisant dépendre de la volonté arbitraire de Dieu. Il l'accuse de bouleverser les fondements de la morale, en la bâtissant sur l'amour-propre éclairé. Il est impossible de réfuter ce système plus fortement que Lelevel et de mieux montrer comment il découle de l'erreur de Régis au sujet des idées : « Ayant rompu le lien qui unit et qui règle tous les esprits, il n'a point connu de morale commune à tous les états où l'homme peut se trouver, au lieu d'une, il en a fait trois, l'une pour les hommes dans leur état purement naturel, l'autre pour les politiques, la troisième pour les chrétiens, et toutes trois renversent également les lois de la nature et les maximes de la religion. » Ainsi les disciples de Malebranche avec leur maître, comblent la lacune de la philosophie de Descartes au sujet de la morale, et combattent les faux systèmes auxquels elle avait laissé le champ libre et ouvert. Lelevel ne se borne pas à défendre, il s'efforce de populariser la philosophie de Malebranche, dont il a fait une sorte de manuel complet, par demandes et par réponses, qui est un excellent abrégé à l'usage du monde et des écoles.

Mais si la philosophie de Malebranche devait inspirer heureusement ses disciples pour la morale, elle pouvait aussi les pousser sur les pentes qui conduisent au spinozisme. C'est un écueil que ne paraît pas avoir entièrement évité René Fédé. Il était d'Angers, mathématicien et physicien, fort lié avec l'abbé de Lanion et d'autres amis de Malebranche (1). Il a

(1) Il assistait au banquet donné par d'Alibert et Clerselier après les funérailles de Descartes. (Voir Baillet, liv. 7, chap. 23.)

écrit des ***Méditations métaphysiques sur l'origine de l'âme, sa nature, sa béatitude, son devoir, son désordre, son rétablissement et sa conservation*** (1). Fédé s'exprime en aphorismes concis et quelquefois obscurs, où il mêle souvent la théologie à la métaphysique. Voici quelques citations qui feront connaître à la fois sa méthode d'exposition et ses principes. Il attribue à toutes les créatures l'infinité pour la durée, en raison de leur union essentielle avec l'immensité de Dieu : « Le créateur ne pouvant faire de créature qui ne soit essentiellement unie à son immensité, n'en saurait faire qui ne soit modifiable à l'infini et dont la durée successive ne doive être infinie. » Il résume ainsi la doctrine de la vision en Dieu : « Mon auteur me représentant tout ce qui est perceptible, est lui-même l'objet intelligible et contemplatible qui m'est essentiel. »

Il déduit les attributs de Dieu de son infinité. Principe de toute action, l'être suprême ne saurait ne pas agir. C'est par cette action ou cette émanation nécessaire de Dieu que Fédé tente d'expliquer le dogme de la Trinité : « L'action ou l'émanation nécessaire qui fait sa vie, employant toute sa puissance, lui fait nécessairement produire son semblable. Le produit ou le fils, correspondant nécessairement à l'action productive, doit totalement égaler le père. » Comme Malebranche, il admet un ordre immuable, une raison incréée, loi suprême de Dieu lui-même, dont il explique ainsi la nature : « Le créateur, renfermant la possibilité des créatures dans son essence, a un rapport essentiel avec ses créatures possibles. Ce rapport, n'étant pas distingué de son essence, est la raison incréée, l'ordre immuable, l'original et le modèle sur lequel il conforme

(1) Première édition de 1683, petit in-12. Deuxième édition, latin et français. Cologne, 1693.

ses créatures qui lui correspondent chacune en sa manière. » Il donne pour fondement à notre immortalité l'immutabilité de la puissance de Dieu et de ses décrets qui ne nous permet pas d'appréhender d'être jamais anéantis. Il place dans la clarté et la netteté des idées le principe suprême de la perfection et de la morale : « Toute ma fonction n'étant que de penser, ma perfection doit consister dans la clarté et la netteté de mes idées. » On reconnait le précepte fondamental de Spinoza, de travailler à nous élever des idées inadéquates aux idées adéquates. Nous devions signaler ce petit ouvrage de Fédé, à cause d'un certain degré de force et d'originalité, et de sa double parenté avec Malebranche et Spinoza.

On remarque une tendance analogue dans l'abbé de Lanion, malebranchiste plus considérable et plus connu (1). Sous le nom de Guillaume Wander, il a publié, avec la prétention non seulement d'abréger, mais d'éclaircir Descartes, des *Méditations sur la métaphysique*, insérées par Bayle, à cause de leur rareté, dans son *Recueil de pièces curieuses concernant la philosophie de Descartes*. C'est un précis, dit Bayle dans la préface, de ce qu'il y a d'excellent dans la philosophie de Descartes, avec cet avantage que tout est ici mieux digéré, plus court, et qu'on est allé plus avant que M. Descartes (2). Sans doute il y a un certain mérite d'exposition et de méthode dans les *Méditations de l'abbé de Lanion*, mais l'Éloge de Bayle est exagéré, et si l'abbé de Lanion va plus

(1) Il était de Bretagne et d'une naissance distinguée ; il cultiva les sciences et surtout les mathématiques avec succès et fut, comme Malebranche, membre de l'Académie des sciences.

(2) Il en fait aussi le même éloge dans les *Nouvelles de la République des lettres*, mars 1684.

avant que Descartes, c'est uniquement parce qu'il ajoute le malebranchisme. Assurément ce n'est pas dans les *Méditations* de Descartes qu'il a pris que l'âme ne se connaît par aucune idée claire, mais seulement par sentiment intérieur, tandis que nous avons une idée claire de l'étendue, alors même que nous ne savons pas s'il existe de l'étendue hors de nous. Dans la sixième et septième Méditation, il résume toute la théorie de Malebranche sur les idées. Nous ne sommes pas les auteurs de nos idées ; elles viennent en nous malgré nous, elles ne viennent donc pas de nous ; elles ne viennent pas des corps, car il est impossible de concevoir que l'étendue ronde ou carrée puisse avoir en soi la force de se rendre intelligible, il faut donc nécessairement que Dieu soit la source et l'origine de toutes nos idées. C'est Dieu qui est l'auteur de toutes nos sensations et de toutes nos pensées. Or, ne peut-il mettre en moi toutes ces idées, sans que les choses qu'elles me représentent existent actuellement. De mes idées et de mes sensations, je ne puis conclure que l'existence d'une seule chose, celle d'un être infiniment parfait. L'abbé de Lanion veut prouver que Dieu néanmoins ne peut être accusé de tromperie. Au lieu d'appeler Dieu trompeur, à cause qu'il nous donne les idées de toutes choses, c'est nous qui nous trompons nous-mêmes pour avoir jugé avec précipitation qu'il existait hors de nous quelque autre être que lui. Nous ne pouvons voir que ce qui est intelligible, à savoir la substance de Dieu, et nous savons qu'il agit par les voies les plus simples, il s'accuserait donc d'imprudence d'avoir jugé qu'il existait hors de lui quelque autre être que Dieu, si la foi, qui est au-dessus de la raison, ne lui ordonnait de la croire. Dans la dixième Méditation, il expose la théorie de Malebranche sur la liberté, mais tout en avouant qu'il a grand peine à comprendre : « comment, moi qui suis sans action et sans

mouvement, je puis m'arrêter à un bien particulier. » Par là, on voit qu'il est difficile d'être plus malebranchiste que l'abbé de Lanion.

Claude Lefort de Morinière, greffier du Châtelet de Paris, publia, à vingt-cinq ans, un ouvrage, *De la science qui est en Dieu*, où il prétend donner avec la doctrine de Malebranche, une explication nouvelle de la prescience (1). Dans la préface, il déclare qu'il croit ne rien avancer qui ne soit conforme aux principes de Malebranche. Il regrette que cet illustre auteur n'ait pas traité à fond la question de la prescience de Dieu, et il se propose de combler cette lacune par une explication qui a pour fondement tout son système théologique. Morinière, de même que le P. Boursier, procède par articles et propositions. Dans une première partie, il expose tous les principes de Malebranche sur la connaissance propre à Dieu, sur les idées et sur les rapports des créatures avec Dieu. Dieu voit dans sa substance les essences de tous les êtres et dans sa puissance leur existence possible. Les essences des créatures ne sont que les idées divines, des imitations possibles de sa substance en liaison nécessaire avec son essence, Dieu ne peut les changer ni les détruire; elles ont une existence nécessaire dans la région des possibles, quoique leur existence actuelle soit contingente, parce qu'elle dépend de la volonté de Dieu. Elles ne dépendent pas de Dieu seulement dans leur être, mais aussi dans leurs modifications et leurs actes. La puissance qui a créé l'univers est aussi la seule qui puisse y produire un effet quelconque, selon Morinière, comme selon Malebranche. Dieu ne tire ses connaissances que de lui-même, si donc une créature avait une seule modification qui ne fût pas produite par la puissance divine, il n'en pour-

(1) Paris, 1718, petit in-12. Il est analysé et loué dans le *Journal de Verdun* (juillet 1719).

rait avoir aucune connaissance. Morinière adopte le principe de l'inefficace des créatures dans toute sa rigueur, d'où il conclut que la créature tient de Dieu ses mouvements, ses pensées et ses volontés. Il va plus loin que son maître, et fait preuve de plus de logique, en affirmant que les déterminations vers des biens particuliers sont des suites des perceptions que Dieu lui donne de ces biens. Tel est le fondement de la prescience divine.

La difficulté n'est pas de la concilier avec les circonstances nécessaires des corps et des esprits, mais avec les actions libres ou les déterminations particulières de la volonté. Morinière entreprend de montrer la possibilité de cette conciliation. La volonté reçoit nécessairement l'impression d'un bien particulier. Mais ce bien ne la remplissant pas, elle peut ne pas y consentir, en vertu de l'impulsion qui la porte vers le bien général. Entre deux biens il faut, il est vrai, qu'elle choisisse celui qui lui paraît le plus grand, mais elle peut ne consentir ni à l'un ni à l'autre et telle est l'essence de la liberté. Il suit que l'âme ne se détermine, pour des biens particuliers, qu'en conséquence des perceptions que Dieu lui a données et en vertu de l'action par laquelle il la porte vers lui, et que toutes les actions libres des intelligences sont des suites de l'action de Dieu sur elles, aussi bien que leurs actions nécessaires. Donc elles n'opposent aucun obstacle à la prescience. Les déterminations de la volonté créée dans toutes les circonstances possibles étant des suites de l'action de Dieu, elles lui sont connues de toute éternité par la seule connaissance qu'il a de lui-même, sans perdre leur caractère de contingence et de liberté. La vue actuelle d'une action ne fait pas la détermination de la volonté, parce que la différence des temps, au regard de celui qui voit, ne change pas la nature des choses qui sont vues. L'action libre est nécessaire, non sous le rapport de son existence actuelle, mais seulement sous

celui de son essence. Il y a une liaison nécessaire, non pas entre nos actions libres et l'action de Dieu qui les produit, mais entre cette action de Dieu et la connaissance qu'il a de ses suites. C'est ainsi que Morinière se flatte d'avoir concilié la prescience avec la liberté, tandis qu'il n'a fait que détruire la prescience au profit de la liberté. Sa prétention est de tenir le milieu entre deux systèmes également dangereux, celui des motions invincibles et celui qui nie à Dieu la connaissance des actions libres. « La manière, dit-il en terminant son ouvrage, dont j'explique comment cette science est en Dieu, est la plus conforme à son idée, et la plus propre à exciter et à entretenir la piété et elle est le fondement de plusieurs propositions importantes que le P. Malebranche a enseignées dans ses ouvrages. »

Dans un appendice, comme d'autres cartésiens et malebranchistes, comme Bayle et François Lami, il attaque le système de l'harmonie préétablie, en tant que coupable d'attribuer aux créatures une puissance réelle distinguée de l'efficace des volontés divines. Pour la même raison, il réfute Crouzas qui donne aussi une puissance réelle aux créatures, et suppose, pour sauver notre liberté, que Dieu n'a pas voulu prévoir le choix de notre volonté, précisément parce qu'il a voulu qu'elle fût libre.

Le principal personnage de cette assemblée qui se réunissait toutes les semaines chez Mlle de Vailly pour discuter sur les ouvrages de Malebranche, était Miron, d'une grande famille de l'édilité parisienne, et que divers témoignages s'accordent à nous représenter comme un des patrons les plus zélés et les plus considérables de la philosophie de Malebranche (1). Savant, ami des lettres et de la philosophie, Miron ne servit pas seulement Malebranche de son crédit dans

(1) *Recueil de pièces fugitives*, par l'abbé Archimbault, 3e vol., art. 6.

le monde, mais encore de sa plume (1). Il eut à cœur de dissiper tous les préjugés, de répondre à toutes les objections contre sa doctrine, dont on le voit prendre en main la défense contre la plupart de ses adversaires. Ainsi, en compagnie de M. de Montagnols de Toulouse, son ami et malebranchiste non moins zélé, il combattit pour Malebranche contre Alexis Gaudin, de l'Ordre des Chartreux. Mais il se signala surtout par une réfutation complète d'un des plus dangereux et habiles adversaires de Malebranche, le P. Dutertre, en huit lettres successivement publiées dans les années 1718 et 1719 de l'*Europe savante* (2). Dans ces lettres, Miron ne laisse sans réplique aucune des attaques philosophiques ou théologiques du P. Dutertre; il fait preuve d'une connaissance approfondie de toutes les parties de la philosophie de Descartes et de Malebranche, et il déploie beaucoup de force et d'habileté dans la discussion. Il a le tort d'approuver l'infidélité de Malebranche à Descartes touchant la clarté de l'idée de l'âme et de prétendre le sauver du reproche de contradiction par la distinction de la certitude de l'existence et de l'évidence de la pensée, d'après laquelle, l'existence de l'âme serait plus certaine, mais non son idée plus claire que celle du corps. En affirmant que l'essence de l'âme est la pensée, non telle ou telle pensée, mais la pensée substantielle, Malebranche ne s'est pas contredit, parce qu'il entend par essence, non ce qu'il y a de premier dans l'âme, mais ce qu'il y conçoit de premier (3). Dutertre accuse Ma-

(1) Il fut pendant quelque temps (de 1708 à 1709) un des rédacteurs du *Journal des savants*.

(2) Journal paraissant tous les mois en un vol. in-12, imprimé à La Haye. Les premiers numéros sont de 1718.

(3) 5e Lettre, année 1719.

lebranche d'avoir détruit la liberté. Miron avoue que Malebranche n'admet pas l'efficace des causes secondes, mais il nie formellement, « comme un fait calomnieux, que Malebranche pense que la volonté de l'homme soit absolument sans action, et que le libre arbitre soit quelque chose d'inanimé et de passif (1). » Il le prouve par le pouvoir de consentir ou de ne pas consentir que Malebranche accorde à l'âme. A son tour il prétend montrer que Dutertre ne réussit pas à exempter le simple concours des inconvénients dont il charge l'action de Dieu seul agissant. Avec Brucker, il faut mettre Miron au premier rang des disciples les plus dévoués, les plus habiles et les plus considérables de Malebranche.

Autour de la duchesse du Maine, zélée cartésienne (2), nous trouvons des cartésiens malebranchistes qui l'instruisent dans la philosophie nouvelle et l'entretiennent assidûment de Descartes et de Malebranche, tels que Malezieux, l'abbé Genest, et, par-dessus tous les autres, le cardinal de Polignac, qui, par son esprit et par sa beauté, était les délices, le dieu et l'oracle de cette petite cour. Nous nous bornons à citer Malézieux dont nous ne connaissons aucun écrit cartésien, bel esprit universel qui expliquait à la fois à la princesse et à sa cour les beautés des tourbillons et celles de Sophocle. Mais nous devons parler un peu plus longuement de l'abbé Genest et plus tard du cardinal de Polignac. Tous deux ont cette ressemblance d'avoir tenté de mettre en vers la philosophie de Descartes, le premier en vers français, le second en vers latins. L'abbé Genest, fils d'une sage-femme (3), n'avait pas

(1) 6e Lettre, juin 1719.

(2) Voir le 1er volume, chap. 20.

(3) Né en 1639, abbé de Saint-Vilmer, aumônier de la duchesse d'Orléans, reçu à l'Académie française en 1698, mort en 1709. (Voir son *Eloge*,

fait d'études; il réussit néanmoins à y suppléer, au point de se faire une certaine réputation par ses tragédies, de s'ouvrir les portes de l'Académie française, et de figurer en sous-ordre dans l'éducation du duc de Bourgogne et du duc du Maine. Mais de tous les académiciens et de tous les précepteurs, c'était le moins grave par la tournure de son esprit et de sa personne, et lui-même volontiers il prêtait à rire à ses dépens. Dans la préface de sa philosophie de Descartes en vers (1), il nous donne d'intéressants détails sur son éducation cartésienne qui a été puisée aux meilleures sources.« Après avoir, dit-il, entendu M. Rohault dans ses conférences publiques et avoir reçu de lui des leçons particulières, je n'oubliai rien qui pût les confirmer. Je me suis trouvé, si je puis parler ainsi, à l'école de feu M. de Meaux (2)... Je ne puis m'empêcher de dire qu'il a souvent approuvé ces principes philosophiques ou les a rectifiés par ses conseils. J'ai vécu avec deux excellents hommes parfaits amis, MM. de Court et de Malézieux, qui m'avaient associé dans leur amitié. J'ai eu de particulières conférences avec le P. Lami, ce docte et pieux bénédictin. J'ai consulté le P. Malebranche dont les écrits sont si estimés, même par les savants étrangers dont il combattait les opinions. Enfin j'ai eu le bonheur d'entendre un cardinal qui,

par d'Alembert, le *Journal des savants*, année 1716, p. 577, et un charmant article de M. Sainte-Beuve, dans ses *Causeries du Lundi*.

(1) L'ouvrage est intitulé : *Principes de philosophie, ou Preuves naturelles de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme, en vers*, 1 vol. in-8. Paris, 1716.

(2) « Tous les mardis, dit d'Alembert dans son *Éloge*, l'abbé Genest se trouvait au lever du prélat et jouissait de son entretien jusqu'à l'heure où M. le Dauphin entrait à l'étude. Peu à peu ils attaquèrent toutes les parties de la philosophie, et ce fut là ce qui donna naissance à cette espèce de poème qu'il ne publia que sur la fin de ses jours, mais dont il s'était occupé plus de 30 ans.

au milieu des plus importantes et plus difficiles négociations, a su pénétrer tous les secrets de la philosophie, et qui nous les expliquant par des vers plus harmonieux, plus riches et plus expressifs que ceux de Lucrèce, surmonte ce fameux poète avec ses propres armes, et dissipe tous les enchantements de la dangereuse doctrine d'Épicure. »

Il termine cette préface par une éloquente défense de Descartes. Après toutes les grandes objections faites autrefois à Descartes, et qu'il avait détruites ou prévenues dans ses réponses aux plus illustres savants de l'Europe, il s'étonne qu'on en fasse encore naître de nouvelles avec moins de considération que jamais. Il faut reconnaître, dit l'abbé Genest, qu'il a donné à ce siècle des clartés répandues dans tous les écrits des nouveaux philosophes. On lui reproche d'avoir voulu se passer de Dieu dans sa physique, mais le mécanisme n'est-il pas la loi que Dieu lui-même a imprimée? Ainsi répond-il à la célèbre et injuste accusation de Pascal contre la physique de Descartes. J'aime mieux la prose que les vers de l'abbé Genest, et le long travail de trente ans qu'il a consacré à versifier les *Principes*, sa métaphysique et sa physique, montre comme le dit Voltaire (1), sa patience plutôt que son génie. Il y a mis de l'exactitude, mais aucune poésie, c'est de la prose rimée pour aider artificiellement la mémoire (2) plutôt que des vers. Qu'on en juge par cet exemple pris au hasard :

> Dans les propriétés à notre être données
> Ne mêlons donc jamais rien de matériel,
> Et que dans l'être corporel
> Ses qualités à part soient aussi discernées, etc.

(1) *Catalogue des écrivains du siècle de Louis XIV.*

(2) Il dit lui-même dans sa préface que c'était d'abord le seul but qu'il se fût proposé : « Et si j'ai écrit en vers, je m'y suis embarqué sans y pen-

Cependant, suivant la remarque de d'Alembert, on aurait tort d'en accuser la matière qu'un homme de génie, un vrai poëte, eût bien su embellir et animer. Le système ingénieux et pittoresque des tourbillons cartésiens fournissait à la poésie plus de mouvements et d'images que la physique de Newton, qui cependant a inspiré de si beaux vers à Voltaire.

Une lettre à Régis, publiée à la suite des *Principes* de la philosophie de Descartes, vaut mieux que tout ce long poëme. Cette lettre a été écrite à Régis, à l'occasion de l'envoi de son ouvrage sur l'*Accord de la raison et de la foi.* L'abbé Genest s'y montre un vrai disciple de Descartes, en même temps qu'il emprunte ce qu'il y a de meilleur dans la philosophie des idées de Malebranche, et comme Lelevel, il redresse parfaitement les écarts empiriques de Régis. On se rappelle que Régis met l'esprit dans une telle dépendance du corps, qu'il le suppose changé par cette union, pour former avec le corps un être nouveau qui est l'homme, de telle sorte qu'il cesse d'être un esprit pour devenir une âme, et qu'il ne peut avoir des idées naturelles ou innées que par la constante impression du corps, ni aucune espèce d'idée qui, directement ou indirectement, ne vienne des sens. C'est là-dessus que l'abbé Genest reprend Régis, l'accusant de n'accorder à l'âme qu'une demi-spiritualité, et il établit contre lui ces trois points à quoi, dit-il, il réduit tout son discours : 1° Le corps, quoique uni avec l'âme, agit sans elle et séparément en des fonctions purement matérielles ; 2° l'âme peut agir aussi sans le corps dans des fonctions purement intellectuelles ; 3° le corps et l'esprit ont des actions communes, mais comme

ser. J'en ai composé d'abord un petit nombre, dont je croyais me servir comme d'une espèce de mémoire artificielle. Je ne prévoyais pas qu'un endroit où je m'étais arrêté avec plaisir, ne devait être que le passage pour un autre. »

le corps a toujours sa constitution et ses propriétés, l'âme a toujours aussi ses fonctions particulières, ses facultés créées avec elle seule. Le corps est mu lui seul, l'esprit pense lui seul. L'axiôme que rien n'est dans l'esprit qui n'ait passé par le sens, n'est vrai qu'à l'égard des traces et des images que les objets extérieurs impriment dans les organes, mais non à l'égard des objets de l'intelligence et des idées intérieures par lesquelles nous jugeons les rapports des sens. Les sens ne sont que l'instrument de quelques-unes des idées de l'âme, mais non la cause efficiente de ses perceptions. L'âme a des idées innées qui ne dépendent pas des corps, qui sont propres à elle seule, dès le moment de sa création. Elles sont vraies, éternelles, immuables; l'âme les développe plus ou moins par la suite de ses réflexions, mais elle ne les change pas, et au fond, c'est toujours la même raison qui agit. L'idée de perfection, d'être, d'infini, c'est-à-dire de Dieu, les idées originales du beau et du bon, voilà, selon l'abbé Genest, les principales idées naturelles de l'âme. Les choses sensibles les réveillent, mais ne les font pas naître dans l'âme. A l'appui de cette origine et des caractères de ces idées, il cite Platon et l'ancienne doctrine de la préexistence des âmes. Cette lettre d'une certaine étendue est excellente pour le fond et pour la forme; elle est pleine de convenance, de respect, d'affection pour un de ses anciens maîtres en Descartes, et suffit pour mériter une place à l'abbé Genest parmi les meilleurs disciples de Descartes et de Malebranche.

Le célèbre cardinal pour lequel l'abbé Genest professe une admiration un peu exagérée, a vécu longtemps après lui, et les vers qu'il récitait, n'étaient que les fragments d'un poème qu'il ne devait jamais entièrement achever, et qui ne fut publié qu'après sa mort. Nous croyons donc plus convenable de n'en pas parler encore, et de le placer avec les cartésiens du XVIII[e] siècle.

CHAPITRE XV.

Cartésiens et malebranchistes chez les Bénédictins. — Dom François Lami —Sa vie.—Son goût prononcé pour la dispute.—Polémique contre Bossuet.—Polémique contre Arnauld en faveur de la vue des vérités éternelles en Dieu.—Polémique en faveur des causes occasionnelles contre Régis, Fontenelle et Leibnitz. — Polémique contre Malebranche lui-même, touchant le pur amour et la Providence. — Imitation de Malebranche comme moraliste et écrivain.—Excellentes réflexions sur les difficultés et les facilités de la connaissance de soi-même. — Dieu auteur de toute action et de toute pensée. — Doutes sur les détails de la vision en Dieu.—Réfutation de Spinoza par l'inspection de la nature humaine. — Foi du P. Lami dans l'excellence et l'utilité de la métaphysique. — Un malebranchiste chez les Jésuites, le P. André. — Ce qu'il eut à souffrir de son Ordre pour cause d'attachement à Descartes et à Malebranche. — Amour et admiration du P. André pour Malebranche. — Vaste plan de son *Histoire de la philosophie de Malebranche*.—Opposition de sa philosophie chrétienne avec l'empirisme de son Ordre.—Fanatisme et intolérance de ses supérieurs. — Formulaire philosophique qui lui est imposé. — Belle profession de foi idéaliste et malebranchiste du P. André.—Ses Œuvres philosophiques. — *Discours sur l'homme*. — *Discours sur le beau*. — Réfutation des pyrrhoniens en matière de beauté.

Malebranche et Descartes ont eu des disciples chez les Bénédictins où, comme chez les Oratoriens, on rencontre plus d'un esprit libéral, indépendant et ami de la philosophie. Je

me borne à rappeler Mabillon, le *Traité des études monastiques* si favorable à la philosophie cartésienne, et les noms de Desgabets et d'Antoine Gallois, qui tous deux se compromirent par leurs explications cartésiennes de l'Eucharistie. Nous y rencontrons encore un des plus distingués et des plus célèbres disciples de Malebranche, Dom François Lami (1). D'abord il embrassa la profession des armes ; mais bientôt, entraîné par l'ardeur de sa piété et par son goût pour l'étude, il quitte les armes pour le cloître, et entre chez les Bénédictins de Saint-Maur, où il régenta la philosophie avec éclat. Élevé aux premières dignités de l'Ordre, il s'en démit au bout de peu d'années, pour se livrer entièrement à l'étude, et se retira à l'abbaye de Saint-Denis, où il composa la plupart de ses ouvrages et où il mourut.

C'est un des plus intrépides disputeurs de son temps. Son nom se trouve mêlé à toutes les discussions théologiques et philosophiques de la fin du XVII[e] siècle, et à le voir s'empresser de saisir tout prétexte de discussion, même avec ses meilleurs amis, on dirait qu'il a transporté dans le cloître quelque chose de l'humeur guerroyante des camps. Duguet, l'abbé de Rancé, Bossuet, Arnauld, Nicole, Leibnitz, Fontenelle, Malebranche lui-même, son maître, et d'autres encore, ont eu tour à tour à soutenir le feu de sa polémique. Laissons de côté toutes les nombreuses discussions purement théologiques ou étrangères à la philosophie dans lesquelles s'est jeté Dom Lami, telles que les discussions sur les prières de l'Église, sur les études monastiques, sur l'Ordre des Bénédictions, et même sur la rhétorique qu'il condamne sévèrement au sens mauvais où

(1) Né en 1636, dans le diocèse de Chartres, mort à l'abbaye de Saint-Denis, en 1711. Voir pour sa Vie la *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVIII[e] siècle*, Paris, 1736, 2 vol. in-8.

l'entend Malebranche (1). Ne parlons que de celles qui ont un rapport plus direct avec Descartes ou Malebranche. La satisfaction que fait Jésus-Christ par ses souffrances à la justice divine supplée à la satisfaction que les damnés lui font pour leurs péchés, telle est la proposition bizarre qui le met aux prises avec Bossuet. En vain, dans la discussion, lui donne-t-il une forme géométrique, prétendant la déduire des principes de Malebranche sur l'ordre et l'amour de Dieu pour lui-même, Bossuet n'en persiste pas moins à la condamner sévèrement, tout en adoucissant cette condamnation par les égards et l'estime qu'il témoigne pour sa personne.

La grande thèse philosophique que Lami a soutenue toute sa vie et par où il se montre excellent malebranchiste, est celle de la raison universelle et divine et de la vue des vérités absolues en Dieu. Il ne peut supporter qu'Arnauld attaque cette doctrine, dans sa *Dissertatio bipartita* contre Huygens et Nicole. Lami vient bravement au secours de Nicole ébranlé par la critique d'Arnauld, et lui envoie une réponse *justæ molis* par l'étendue, dit Nicole dans une lettre, et, quant au ton, écrite *duriuscule*, parce que c'était, dit-il, une de ses opinions favorites. Arnauld y répondit par les *Règles du bon sens* (2). Plus tard, dans une lettre à Arnauld (3), Lami s'excusa de cette vivacité dont Arnauld ne lui garda pas rancune. Défenseur de Nicole pour la vue de la vérité en Dieu, il figure parmi les nombreux adversaires de son système sur la grâce générale.

(1) *La Rhétorique de collége trahie par son apologiste dans son* Traité de la véritable éloquence *contre celui* De la connaissance de soi-même. Ce professeur est M. Gibert, professeur de rhétorique au collége des Quatre-Nations.

(2) *Remarques sur une dissertation contre le sentiment de Huygens sur ce que nous voyons la vérité en Dieu.* Voir le chapitre sur Nicole.

(3) Œuvres d'Arnauld, tome 3, p. 669, année 1693.

Il fait l'apologie des causes occasionnelles contre Régis, Fontenelle et Leibnitz. Il a réfuté les doutes de Fontenelle sur les causes occasionnelles (1), et combattu l'harmonie préétablie de Leibnitz (2). La difficulté de concevoir que des lois mécaniques générales puissent produire des effets si variés, l'incompatibilité avec la liberté, et surtout une énergie distincte de celle de Dieu attribuée aux créatures, voilà les trois principales objections de Lami contre l'harmonie préétablie. D'un autre côté, il défend les causes occasionnelles contre le reproche d'exiger de la part de Dieu des miracles perpétuels, par cette raison qu'il n'y a plus de miracle, dès qu'il y a une loi. Leibnitz réplique (3) d'une manière spécieuse, que pour qu'il n'y ait pas de miracle, il ne faut pas seulement une loi, mais encore que Dieu donne aux créatures une nature capable d'exécuter ses ordres.

Dom Lami a défendu la preuve de l'existence de Dieu par l'idée de l'infini contre l'abbé Brillon, docteur en Sorbonne, qui lui reproche de demeurer encore, avec tant d'autres, sous le charme de cette prétendue démonstration (4). Nous venons de le voir s'appuyer de Malebranche ou défendre Malebranche contre Bossuet, Arnauld, Fontenelle, Leibnitz, nous allons le voir maintenant sur d'autres questions prendre parti

(1) *Lettres philosophiques sur divers sujets importants*, in-12. Trévoux, 1703.

(2) *De la connaissance de soi-même*, 2e édition, 4 vol. in-12. Paris, 1701. La critique de l'harmonie préétablie qu'avait exposée Leibnitz, dans le *Journal des savants*, août 1696, se trouve à la fin du second volume.

(3) Voir cette réplique de Leibnitz dans le *Journal des savants*, juin 1709, ou dans l'édition de ses Œuvres philosophiques, par Erdmann, p. 450.

(4) Voir le *Journal des savants*, 10 janvier 1701. Lami a répondu par une lettre à M. l'abbé Brillon. (*Mém. de Trévoux*, janvier et février 1701.)

contre Malebranche. Nous avons déjà parlé de sa discussion avec Malebranche au sujet de la question de l'amour de Dieu. Contre Bossuet et Malebranche, il prend la défense du pur amour et de Fénelon dont il était l'ami intime, et avec lequel il entretenait une correspondance habituelle où il est curieux de voir Fénelon chercher à modérer dans son ami les excès d'une spiritualité qui lui étaient si vivement reprochés à lui-même. D'après la plupart des biographies, et d'après une lettre de Fénelon, il aurait eu avec Malebranche une autre polémique au sujet du *Traité de la Nature et de la Grâce*, que ses supérieurs lui défendirent de continuer. Cependant Malebranche, qui peut-être l'ignorait, continua d'écrire contre Lami condamné au silence, ce que lui reproche vivement Fénelon, dans une lettre à Lami, de 1700 : « Je ne comprends pas comment le P. Malebranche veut écrire contre un auteur auquel on a fermé la bouche. L'amour-propre bien éclairé sur ses intérêts, suffirait pour ne prendre jamais un si mauvais parti (1). »

Mais quelles que soient les dissidences particulières de Lami, si prompt à la dispute, avec son maître Malebranche, il ne s'en montre pas moins généralement pénétré de son esprit et de ses doctrines, à tel point que sans cesse il le reproduit et l'imite, non seulement pour le fond, mais pour la forme. Le plus considérable ouvrage de Lami, la *Connaissance de soi-même*, n'est qu'une imitation de la *Recherche de la vérité*. Lami s'y montre le disciple et l'élève de Malebranche, comme métaphysicien et comme moraliste. Il y a dans la *Connaissance de soi-même* une partie métaphysique, mais ce qui domine, c'est la partie morale, c'est l'étude du cœur humain, des passions, des mobiles de l'a-

(1) *Histoire de Fénelon*, par M. de Beausset, 2e édit., 2e vol, livre 4.

mour-propre, des illusions des sens et de l'imagination. A chaque page on rencontre des imitations et des réminiscences de la *Recherche de la vérité.* On y trouve maltraitées de la même façon les sciences d'érudition et de mémoire et la réthorique. De même il suit Malebranche dans l'analyse de tous les pernicieux effets de l'imagination, non seulement sur le moral, mais aussi sur le physique. Malebranche a vu un enfant né avec une mitre et une figure de saint Nicolas que sa mère avait contemplée pendant sa grossesse, et Lami a vu un jeune homme qui, pour la même cause, portait les traits de Jésus-Christ crucifié. Malebranche insiste sur les dangers de cette prétendue illusion des sens, laquelle on rapporte aux objets les qualités sensibles qui n'existent que dans notre âme; Lami renchérit encore touchant les dangers de cette illusion, et d'une philosophie qui la détruit, il attend le plus grand bien pour la morale. On ne se laissera plus, espère-t-il, aussi facilement séduire par un beau visage, quand on saura que ce n'est en réalité qu'un peu d'étendue et que cette couleur rose et blanche qui nous charme ne lui appartient pas.

Il faut remarquer les excellentes réflexions par lesquelles débute Lami sur l'utilité et l'importance, sur les facilités et les difficultés de la connaissance de soi-même. Il semble que ce ne soit pas une grande entreprise que celle de se connaître soi-même. Il n'est pas besoin d'aller au loin, il ne s'agit que de demeurer chez soi. Il se trouve en effet que l'âme chargée d'acquérir cette connaissance en est en même temps l'objet, qu'elle est tout ensemble le soi-même qui doit être connu et le soi-même qui doit connaître, et que jamais un seul instant elle ne se perd de vue. Comment donc se connaît-elle si peu? Lami explique très-bien ce paradoxe. En même temps que chaque pensée se fait sentir elle-même, elle présente un objet qui nous applique plus que la pensée elle-

même, parce que ce qui est nouveau nous frappe plus que ce qui est ordinaire, et par cette autre raison, tirée de Malebranche, que nos pensées et nos sensations d'objets étant supposées venir du dehors, elles nous font sortir de nous-mêmes et non pas y rentrer. Ce préjugé scientifique est, selon Lami, un des grands obstacles à la connaissance de soi-même. Mais il en est d'autres encore, l'inattention et ses causes, contre lesquelles sont impuissants les retours et les raisonnements passagers d'une philosophie abstraite, et dont on ne peut triompher que par un changement complet dans la vie et dans les habitudes. En effet, il montre dans le monde une véritable conjuration contre la connaissance du soi-même réel, un art de se méconnaître et de se fuir soi-même qu'il analyse avec beaucoup de vérité et de finesse. Non seulement dans le monde, mais dans le cloître même, il signale de nombreux fugitifs de soi-même. A cet art dangereux de se méconnaître, opposer l'art de se connaître, voilà l'objet du livre tout entier. On y rencontre non seulement une imitation métaphysique, mais une imitation littéraire de la *Recherche de la vérité*. Quoiqu'il demeure bien au-dessous de son modèle pour la grâce exquise et surtout pour la mesure et la sobriété, on peut en extraire, comme l'a fait M. Damiron, plus d'un passage qui rappelle les bons endroits de la *Recherche*.

Il faut chercher la métaphysique du P. Lami dans un autre ouvrage, dans les *Premiers éléments* (1) où il résume, en les éclaircissant, tous les sentiments de

(1) *Ou Entrée aux connaissances solides, en divers entretiens, proportionnée à la portée des commençants et suivie d'un Essai de Logique*, in-12, 1706.

Malebranche sur l'âme et le corps et sur Dieu considéré comme l'auteur de l'union de l'âme et du corps. Il suit Descartes partout où Malebranche le suit, il s'en écarte partout où Malebranche lui-même l'abandonne. Ainsi, après avoir établi, dans les deux premiers entretiens, conformément à Descartes, la distinction de l'âme et du corps et l'essence de l'âme dans la seule pensée, avec Malebranche, dans le troisième, il prétend que nous ne connaissons l'âme que par le sentiment. Que devient donc le *Je pense donc, je suis* de Descartes? Lami attribue, contre toute vérité, à Descartes de n'avoir pas conclu son existence de l'idée claire de la pensée, mais du sentiment intérieur de l'actualité de la pensée.

Il va peut-être au-delà de Malebranche lui-même par la rigueur avec laquelle il fait de Dieu la seule cause efficiente, l'unique vraie cause de tout ce qui est réel, et ne laisse en partage aux créatures que la faiblesse et l'impuissance. Il a donné de ce principe une démonstration sous forme géométrique dans une de ses lettres philosophiques. Aussi Bayle cite-t-il le bénédictin Lami, qui, dit-il, est un des plus forts cartésiens de France, parmi les philosophes par lesquels prend le plus de force l'objection contre la liberté tirée de la création continuée (1), et c'est à lui que Leibnitz écrit : « Celui qui soutient que Dieu est l'unique acteur pourra aisément se laisser aller jusqu'à dire que Dieu est l'unique substance. » Comme Malebranche, il définit l'union entre l'âme et le corps une exacte et nécessaire correspondance entre deux êtres dont l'efficacité des volontés divines est la seule cause effectrice.

Il fait Dieu auteur de toutes les idées comme de tous les

(1) *Réponse à un Provincial*, chap. 141.

mouvements. Sur cette question, il expose les deux sentiments qui, de son temps, ont fait le plus de bruit, d'abord celui d'Arnauld, qu'il réfute, puis celui de Malebranche, qui, sauf quelques détails, est aussi le sien. Avec Malebranche il distingue la perception de l'idée, il fait des idées les objets intérieurs de nos pensées et il enseigne que nous voyons tout en Dieu ; tel est le fondement de sa foi à ces vérités absolues et à la raison souveraine dont il s'est fait le champion contre Arnauld. Mais s'il admet tout le gros de la vision en Dieu, il avoue qu'il éprouve quelques difficultés à l'égard des détails. Selon Lami, il s'agirait d'abord de savoir si effectivement nous avons les idées des créatures et des ouvrages de Dieu avant de se battre sur la question de savoir comment nous les voyons en Dieu. Or, il pense qu'à l'exception des corps en général ou de l'étendue, nous n'avons aucune vraie idée des ouvrages de Dieu, nous ne savons pas d'un corps particulier ce qui le distingue précisément d'un autre, nous ne connaissons notre esprit que confusément et celui des autres par pure conjecture. Ainsi, selon Lami, tous ces ouvrages de Dieu dont on nous flattait qu'il nous donnait les idées, se réduisent donc à la seule idée de l'étendue, laquelle, il est vrai, enferme les idées de toutes les figures possibles, mais sans que nous puissions savoir si elles correspondent à quelque chose de réel. Il fait même dire à Timandre, un de ses interlocuteurs, que c'est une connaissance plus curieuse qu'utile. Arsile, il est vrai, l'autre interlocuteur, reprend Timandre de traiter ainsi une connaissance par laquelle nous apprenons que, comme êtres pensants, nous sommes perpétuellement enlevés dans un autre monde que celui qu'habite notre corps, dans un palais enchanté d'idées. Timandre répond que ce n'est pas faire agir Dieu de la manière la plus simple; et, au lieu de le réfuter, Arsile fait lui-même remarquer que tout cela est encore moins simple qu'il l'imagine, parce que

palais enchanté dépendant des ébranlements du cerveau de chacun, sera différent pour tout le monde et plus beau pour l'un que pour l'autre, suivant les idées qui lui auront été représentées à l'occasion des ébranlements de son cerveau. « Voilà donc, s'écrie-t-il ironiquement, la question de la pluralité des mondes absolument terminée, on ne pouvait pas souhaiter de voir cette pluralité poussée à un plus grand excès. »

Mais de cette première difficulté au sujet de la vue des idées des créatures en Dieu, il en voit naître une seconde. Comment expliquer que nous voyons en Dieu les vérités immuables, si ces vérités ne sont que des rapports entre les idées, et si nous n'avons nulle vraie idée des ouvrages de Dieu ? Si nous n'avons d'idée claire ni de l'âme ni du corps, comment connaîtrons-nous clairement que l'âme est préférable au corps ? Ainsi, en admettant les principes de la vision en Dieu, en demeurant fidèle à cette doctrine que, pour consulter la vérité souveraine, il faut s'élever jusqu'à Dieu, dom Lami garde une sorte de scepticisme sur le mode de la connaissance des choses particulières. Mais voici sa propre conclusion : « Je me retranche à tenir le fond de la chose, sans en connaître la manière. Je ne suis pas plus savant que saint Augustin. Je suis avec lui très-persuadé que ce n'est que dans une nature universelle et immuable qu'on voit ces grandes vérités, pour le comment, le *quomodo*, je confesse mon ignorance. » En résumé, les *Premiers éléments* sont supérieurs à la *Connaissance de soi-même*, et peuvent compter parmi les meilleurs et les plus agréables résumés de la philosophie de Descartes et de Malebranche.

Comme plusieurs autres cartésiens Lami a publié une réfutation de Spinoza (1), excité et approuvé par Bossuet, et

(1) *Nouvel athéisme renversé*, *ou Réfutation du système de Spinoza*, *tirée pour la plupart de la connaissance de la nature de l'homme*, in-12, 1706.

aussi par Fénelon, dont il a inséré la lettre sur Spinoza à la suite de sa propre réfutation. Il l'expose sous deux formes différentes, d'abord suivant la méthode commune, puis suivant la méthode géométrique à l'adresse, dit-il, des libertins spirituels qui se piquent d'exactitude et de raison. Nous aimons mieux la première forme que la seconde, et, sauf quelques déclamations et quelques points où Lami s'embarrasse, faisant lui-même de Dieu le seul acteur, il faut y louer plusieurs bonnes et fortes parties. Il donne une idée générale assez juste de la métaphysique de Spinoza. Voici le jugement qu'il porte de son Dieu : « Si cela peut s'appeler reconnaître un Dieu, je ne sais pas pour moi ce qui s'appelle n'en reconnaître point. » Pour démonter pièces à pièces tout ce système, il ne veut qu'employer la connaissance de l'homme. En effet, de l'inspection de la nature humaine il résulte que l'homme est une substance, et en conséquence qu'il n'y a pas qu'une seule substance. Mais si l'homme est une substance, il n'est pas de lui-même, il est donc par une cause autre que lui-même, que les merveilles de l'union de l'âme et du corps et de ses organes démontrent être infinie. Ainsi oppose-t-il très-bien la certitude de la psychologie aux hypothèses ontologiques où se perd Spinoza, ainsi par la vraie méthode arrive-t-il à une notion de Dieu, de l'homme et de la morale en contradiction avec le Dieu, avec l'homme et avec la morale de Spinoza.

De cette réfutation de Spinoza, il se plaît à tirer un exemple en faveur de l'utilité de la philosophie pour la foi. La plupart des disciples de Malebranche se distinguent par l'ardeur de leur foi dans la métaphysique, et dans son alliance avec la religion. Mais entre eux tous se distingue le bénédictin Lami. Partout il célèbre ses louanges, partout il la défend contre tous ses ennemis : « Qu'on en dise et qu'on en pense ce qu'on voudra, il sera toujours vrai que la méta-

physique est de toutes les sciences la plus importante et la plus essentielle, non seulement aux disciplines naturelles, mais à la morale et à la religion (1) » Comme Malebranche il croit à l'accord essentiel de la raison et de la foi, et à l'unité de la vraie philosophie et de la vraie religion. Voici comment il répond à ceux qui voudraient enlever à la philosophie et réserver à la seule théologie la science de Dieu et de ses attributs : « Que Dieu et ses attributs soient l'objet de la seule théologie, cette pensée est un préjugé populaire fondé sur ce qu'on dit que Dieu est au-dessus de la nature, et que la philosophie ne s'occupant que de choses naturelles, on regarde comme autant de passe-droits les prétendues sorties qu'elle fait sur la divinité. Pitoyable préjugé de regarder comme étranger à la nature l'auteur même de la nature, comme si la cause était étrangère à son effet, et encore à un effet qui n'a rien qu'il ne tienne de sa cause (2)! » Non seulement il réclame pour la raison le droit de spéculer sur Dieu, mais il lui donne la priorité sur la foi par un argument irrésistible que nous avons déjà rencontré dans Arnauld et dans Malebranche. Croire d'une foi divine l'existence de Dieu, c'est la croire sur la parole de Dieu; or, peut-on croire l'existence de Dieu sur la parole de Dieu avant de savoir s'il a parlé, ni même s'il existe (3)?

Nous terminerons cette série de malebranchistes par le plus aimable, le plus dévoué et le plus malheureux de tous. Qui a plus aimé Malebranche, qui a plus souffert pour lui que le P. André? Combien nos sympathies se sont

(1) Préface du *Nouvel athéisme renversé*.

(2) *Premiers Éléments*, 4e entretien.

(3) Préface de l'*Incrédule amené à la religion par la raison*. Paris, 1710, in-12. L'ouvrage est aussi sous forme d'entretiens, et les interlocuteurs sont les mêmes que dans les *Premiers éléments*.

sont accrues pour le spirituel auteur du *Traité sur le beau*, depuis que de nouveaux documents nous ont montré en lui un éloquent défenseur, un confesseur intrépide de Descartes et de Malebranche au sein même de la Compagnie des Jésuites (1)! Un goût naturel pour la piété et pour l'étude l'avait poussé à entrer dans la maison religieuse la plus proche de la maison paternelle, qui malheureusement était une maison de Jésuites (2), chez lesquels il devait tant souffrir à cause de la noblesse et de la fierté de son caractère, de la fermeté de ses opinions et de la contradiction de son idéalisme cartésien avec l'empirisme officiel de l'Ordre. Je n'entreprends pas de raconter, après M. Cousin, cette persécution de près de quarante années que le P. André eut à subir pour cause d'attachement à Descartes et à Malebranche, et qui comprend non seulement des disgrâces, des tracasseries, des vexations de toute sorte, mais un emprisonnement à la Bastille. Je laisse les faits

(1) Voir les *Documents inédits*, publiés par MM. Charma et Mancel, Caen, 1844, in-8, et l'intéressante Introduction placée par M. Cousin en tête de l'édition Charpentier des Œuvres philosophiques du P. André.

(2) Le P. André est né à Chateaulin, dans la Basse-Bretagne, en 1675. Il entra chez les Jésuites en 1693, fit sa théologie au collége de Clermont, et pendant ce temps prit goût au cartésianisme et se lia avec Malebranche. Ce fut la source de toutes ses disgrâces, n'ayant jamais consenti à renier sa foi philosophique. Après des disgrâces et des tracasseries de toute sorte, il fut, en 1721, jeté à la Bastille, d'où il sortit un an après. Il passa la fin de sa vie à Caen, dans les fonctions de régent de mathématiques. Il prit sa retraite en 1759. Après avoir survécu deux ans à la suppression de sa Compagnie, il mourut en 1764, environné de la considération générale que lui attiraient son esprit, son caractère et les persécutions qu'il avait endurées de la part de son Ordre. Le parlement de Rouen avait mandé au lieutenant-général de Caen de lui accorder sans aucune condition ce qu'il demanderait.

pour ne m'occuper que de la lutte des idées philosophiques entre le P. André et son Ordre.

Pendant qu'il faisait sa philosophie au collége de Clermont, il se lia avec Malebranche, et, depuis lors, il ne cessa de correspondre avec lui. Les lettres du P. André sont remplies des plus vifs témoignages de respect, d'enthousiasme et d'attachement pour la personne et le génie de Malebranche. Quelle n'est pas sa douleur quand il apprend sa dernière maladie! « Ce que vous me mandez de sa maladie, écrit-il au P. Marbœuf de l'Oratoire, m'afflige extrêmement. Et peut-on avoir un amour sincère pour la vérité sans regretter un homme qui en a été de nos jours le plus intrépide et le plus sage défenseur. J'en ai une raison particulière, j'ai toujours trouvé en lui un ami, un oracle dans mes doutes et un consolateur dans mes peines. Je vous avoue ma faiblesse, je me sens attendri jusqu'aux larmes. » Descartes seul lui paraît pouvoir être comparé avec Malebranche. « Plus je relis les ouvrages de notre grand philosophe, plus j'y découvre de beautés, je ne vois que ceux de M. Descartes qui puissent lui être comparés. Mais il me semble que rien ne les peut surpasser. » Ailleurs il s'écrie : « Quelle piété répandue dans ses livres, quelle bonne foi, quelle humilité à confesser son ignorance et à convenir de ses erreurs aussitôt qu'on les lui découvre! Quel amour pour Jésus-Christ! Quel attachement à l'Église! Quel fléau du jansénisme! Peut-on combattre plus solidement le système de M. Arnauld sur la grâce, la prédestination et la liberté! » Représenter Malebranche comme le fléau du jansénisme était assurément le meilleur moyen de le faire goûter des Jésuites.

Mais aussitôt Malebranche mort, il songe à honorer sa mémoire par un monument digne de lui, et de toutes parts il demande des renseignements, des mémoires, des documents authentiques aux personnes qui l'ont connu pour écrire

sa vie. Les lettres du P. André nous montrent les progrès de son œuvre, l'étendue de son plan, et avec quel esprit philosophique, quel amour, quelle ardeur il y travaille. Il comprenait dans son vaste cadre, non seulement une foule de renseignements curieux sur la vie de Malebranche, mais l'histoire et l'analyse de tous ses ouvrages, de toutes les discussions qu'ils ont suscitées, de toutes les questions et de tous les évènements contemporains qui y ont quelque rapport (1). C'eût été un tableau philosophique complet de la dernière moitié du XVII[e] et des premières années du XVIII[e] siècle. Cette grande histoire était achevée, mais elle fut saisie avec tous ses autres papiers, et tomba dans les mains de la Société, quand le P. André fut jeté à la Bastille. Depuis lors non seulement elle n'a pas été publiée, mais la trace du manuscrit est perdue avec les précieux matériaux et l'immense correspondance de Malebranche sur lesquels elle avait été composée.

Régent de philosophie dans divers collèges de son Ordre, le P. André ne dissimula pas ses prédilections pour une philosophie à laquelle ses supérieurs avaient déclaré la guerre. Il accuse la philosophie péripatéticienne des écoles d'être

(1) Qu'on en juge par ce passage d'une lettre du P. André : « Je commence par exposer l'état où se trouvait la philosophie de M. Descartes, qui a changé la face de la république des lettres, lorsque le P. Malebranche parut dans le monde. Je parle du jansénisme, du thomisme et du molinisme, à l'occasion de la dispute avec M. Arnauld. Les contestations du quiétisme y entrent ensuite naturellement. J'ai cru que l'affaire de Chine devait aussi y avoir sa place, car il me paraît que sans cela il n'est pas possible de bien entendre ni l'entretien du P. Malebranche avec le philosophe chinois, ni sa dispute avec les journalistes de Trévoux. » Il ajoute qu'il doit y faire entrer un portrait de l'Oratoire et de la Compagnie des Jésuites, qu'il a fini l'endroit qui regarde la princesse Élisabeth, et qu'il commence demain celui du P. Valois. (Voir l'*Introduction* de M. Cousin.)

aussi mauvaise pour la manière que pour le fond, de gâter l'esprit de la jeunesse, d'être païenne, de s'être accommodée avec l'idolâtrie et avec le mahométisme, et enfin de renverser toutes les sciences et la morale, par sa maxime que toutes les idées viennent des sens. Il veut lui substituer une philosophie toute chrétienne et toute sainte dans ses principes, laquelle est celle de saint Augustin, de Descartes et de Malebranche. De là des menaces de la part de ses supérieurs, des lettres où se montre tout leur fanatisme contre Descartes, en même temps que l'obligation d'obéissance absolue, l'abnégation de tout jugement propre imposée à chacun des membres de la congrégation. De là aussi de nobles et hardies réponses du P. André, des apologies de Descartes et de Malebranche, où excité par la persécution, il s'élève au plus haut degré de pathétique et d'éloquence. Pour en finir, on lui impose la signature d'un formulaire philosophique semblable à celui qui avait été imposé à l'Oratoire. Le P. André ne se décida à le signer qu'avec des protestations, des explications et des restrictions qui lui attirèrent de nouvelles disgrâces. Néanmoins, dans une lettre à Malebranche, il croit devoir lui demander pardon, et à Dieu, d'avoir chancelé dans la défense de la vérité. Dans ses explications sur ce formulaire, le P. André abandonne Malebranche en un seul point important, où il a raison de l'abandonner, celui de l'inefficacité des causes secondes. Il déclare admettre une action réelle de l'âme sur le corps. Mais il tient ferme sur la question des idées et se retranche derrière l'autorité de saint Augustin. Pressés par le P. André de le convaincre par des raisons et de lui donner des censeurs équitables qui ne le traitent pas d'entêté sans avoir tâché de le convaincre, ni de fanatique sans avoir démontré ses visions, les chefs de la Compagnie s'étaient piqués d'honneur et avaient commandé à leurs sages une réponse à sa profession de foi et une justification de leur

formulaire. Dans l'analyse qu'en fait le P. André à Malebranche, on reconnaît le ton et les arguments de la *Réfutation*, du P. Dutertre. Malebranche y est traité de fanatique et de fou, n'ayant fait qu'ajouter des extravagances à Descartes. L'empirisme opposé à l'idéalisme de Malebranche et du P. André, voilà l'esprit général de cette profession de foi philosophique de l'Ordre. Les interprètes officiels de la philosophie des Jésuites ne trouvent dans le P. André qu'une seule chose à louer, à savoir la doctrine, empruntée à Malebranche, de l'obscurité de la connaissance de l'âme ; mais s'ils le louent d'avoir fait de la connaissance de l'âme une connaissance obscure, par contre ils le blâment d'avoir fait une connaissance claire de l'idée de Dieu.

Voici en regard de cet empirisme, la belle profession de foi idéaliste et malebranchiste du P. André : « Je vous déclare, et à toute la Compagnie, que je tiens pour indubitable que Jésus-Christ, en tant que Verbe éternel et sagesse personnelle, est, comme parle saint Jean, la lumière véritable qui éclaire tous les hommes, et, comme parle saint Augustin, la vérité essentielle qui renferme dans sa divine substance toutes les vérités immuables, et, comme par le Malebranche, la raison universelle des esprits, dans laquelle nous voyons les idées de toutes les choses que nous connaissons, les mêmes que Dieu voit, sur lesquelles il a formé cet univers, et sur lesquelles il le gouverne. J'admets ce grand et vaste principe avec toutes ses conséquences, et par une suite nécessaire, je tiens que ce que nous appelons les idées ou l'objet immédiat de nos esprits est réellement distingué des perceptions que nous en avons et qui seules nous appartiennent effectivement. Je tiens cette opinion plus évidemment démontrée, qu'aucune proposition de géométrie ou d'arithmétique, puisqu'il n'y a point de démonstration qui ne suppose des idées éternelles, immuables, nécessaires, universelles, et par conséquent bien

différentes de nos pensées qui toutes ont commencé d'être, sont passagères, contingentes, particulières. Je tiens enfin que la doctrine de la distinction des idées et de nos perceptions est le fondement de toute certitude humaine dans la religion, dans la morale et dans toutes les sciences ; et si quelqu'un pouvait se vanter d'avoir là-dessus solidement réfuté les raisonnements de saint Augustin et du P. Malebranche, je ne crains point de le dire, pour peu qu'il eût de l'esprit et suivi ses propres principes, il pourrait se vanter en même temps d'avoir solidement établi le pyrrhonisme. » Le P. André n'a pas de peine à démontrer qu'une telle philosophie s'accommode bien mieux avec le christianisme que celle qu'on lui oppose.

Ses œuvres philosophiques (1) contiennent des discours sur l'homme et des discours sur le beau, lus à l'académie de Caen pendant la dernière partie de sa vie. L'âme, la liberté, les idées, les merveilles des idées, du raisonnement, de la conscience, l'idée de Dieu, son entendement, sa volonté, l'amour désintéressé, tels sont les sujets de ses discours philosophiques. La forme en est littéraire et académique, le fond en est de Descartes et de Malebranche, relevé par de vives images, par des traits ingénieux et spirituels. Je remarque seulement les points où il s'écarte de Malebranche. Il distingue la perception de l'idée, il place les idées en Dieu, mais il paraît laisser de côté les êtres représentatifs et l'étendue intelligible, pour s'attacher à démontrer l'existence d'idées universelles absolues dans la spéculation et la morale sans lesquelles on verrait, dit-il, soudain renaître la confusion de la tour de Babel, sans lesquelles le pyrrhonisme aurait gain

(1) *Œuvres de feu M. André*, par l'abbé Guyot, Paris, 4 vol. in-12, 1766.

de cause. Plus encore que dans sa profession de foi sur le formulaire, il se montre explicite sur l'article de la liberté, rejetant l'inefficace des causes secondes, et attribuant à l'âme une vraie causalité. Il n'en fut pas moins poursuivi de la fausse accusation de jansénisme, contre lequel il a toujours protesté, et qui, jointe à l'accusation vraie de cartésianisme, a troublé toute sa vie. Il se sépare encore de Malebranche sur l'existence du monde extérieur, et sur l'argument de la véracité divine, qu'il tient pour irrésistible. Enfin, je rappelle qu'il a été en dissidence avec lui sur la question de l'amour de Dieu, ayant pris parti avec Dom Lami pour le pur amour. Malgré tout son enthousiasme pour Malebranche, le P. André est donc un malebranchiste éclairé et indépendant.

Il y a plus d'originalité dans ses discours sur le beau que dans ses discours sur l'homme. Malebranche s'était contenté de définir le beau, une imitation de l'ordre (1). Dans une série de discours, et, en s'aidant de saint Augustin, le P. André développe cette définition. Comme un autre disciple de Malebranche, le P. Roche, il fait la guerre aux pyrrhoniens en matière de beauté. D'abord il distingue trois ordres ou trois degrés dans le beau, un beau essentiel indépendant de toute institution, non seulement humaine, mais divine, puis un beau naturel indépendant de toute institution humaine, mais dépendant de l'institution divine, et enfin un beau arbitraire qui dépend de l'homme, des caprices de l'artiste, de la mode, du temps et des lieux, mais cependant jusqu'à un certain point seulement, parce qu'il doit s'appuyer sur le beau naturel. Après avoir distingué les divers degré du beau, il distingue ses divers territoires, le beau sensible qu'il divise en beau sensible et beau musical, et le beau intelligible qu'il dis-

(1) 4e Méditation.

vise, selon qu'il se manifeste dans les mœurs ou dans les œuvres d'esprit. Ensuite entrant dans l'analyse de chacun de ces genres de beautés, il y retrouve les trois degrés du beau qu'il a distingués, et il fait voir avec saint Augustin que toute vraie beauté se ramène à l'unité, *omnis porro pulchritudinis forma unitas est*. Nous ne suivrons pas le P. André dans les ingénieux développements par lesquels il cherche à justifier ces distinctions et ces principes. Sans doute il est facile de faire la critique de ce qu'il y a d'artificiel et d'arbitraire dans les fondements et la construction de tout le système, mais en même temps il faut reconnaître que le P. André en a tiré parti pour mettre en la plus vive lumière l'existence d'un beau absolu, pour démêler dans chaque genre de beauté l'absolu de l'arbitraire, ce qui ne passe pas d'avec ce qui passe, suivant les temps et les lieux, les caprices de l'artiste, les modes et les opinions ; il faut enfin le louer de n'avoir pas moins fortement combattu l'empirisme en esthétique qu'en métaphysique. A ce mérite fondamental du *Traité sur le beau*, s'ajoute celui d'un grand nombre d'observations fines et ingénieuses sur les beautés de l'art et de la nature. Encore aujourd'hui, et après tout ce qui a été écrit sur la même question, il y a dans ce traité de quoi nous plaire et nous instruire, et il a le droit à cet éloge de Diderot : d'être le plus suivi, le plus étendu et le plus lié (1) de tous les systèmes publiés en France sur cette délicate et difficile matière. A lui seul il suffisait pour nous recommander la mémoire du P. André ; mais elle nous est devenue bien plus précieuse depuis que nous savons ce qu'il a déployé de courage et d'éloquence pour l'amour de Descartes et de Malebranche, et, au prix de quelles persécutions, il a conformé sa vie entière à ces belles paroles, en réponse au P. Dutertre qui l'engageait à suivre son lâche

(1) *Encyclopédie*, art. BEAU.

exemple : « J'ai pris le parti de demeurer ferme dans la vérité aux dépens de mon repos et de mon bonheur temporel (1). »

(1) *Introduction aux Œuvres du P. André*, par M. Cousin, p. 128. Voir sur le P. Dutertre le chapitre suivant.

CHAPITRE XVI.

Adversaires anti-cartésiens de Malebranche.—L'abbé Foucher. — Le scepticisme de la nouvelle académie opposé à Malebranche. — L'abbé Faydit, zoïle de Malebranche. — Bouffon et brouillon. — Ses diverses disgrâces. —Folies qu'il impute à Malebranche.—Virgile plus orthodoxe que Malebranche. — Malebranche meurtrier de la Providence. — Dialogue entre Tertullien et Malebranche.—Malebranche comparé à Molinos. — Horreur affectée de Faydit contre les prétendues impiétés de Malebranche.—Le P. Dutertre, d'abord zélé malebranchiste, abandonne et réfute Malebranche par ordre de ses supérieurs. — Ton ironique et empirisme du Père Dutertre.—Saint Augustin blâmé pour cause de platonisme. — Le Père Hardouin.—Malebranche dans les *Athei detecti*.—Locke. — Son *Examen critique de la vision en Dieu*.—Voltaire.—*Tout en Dieu*, commentaire sur la philosophie de Malebranche.—Sympathie de Voltaire pour le *Tout en Dieu* de Malebranche.—Secret de cette sympathie.

Tous les cartésiens ne sont pas malebranchistes, mais tous les adversaires de Descartes sont en quelque sorte à plus forte raison les adversaires de Malebranche. Nous ne voulons parler ici que des anti-cartésiens qui ont fait d'une manière plus spéciale la guerre à la philosophie de Malebranche. Il faut, suivant l'ordre des dates, placer le premier, Foucher chanoine de Dijon, qui a écrit contre le premier volume de la

Recherche de la vérité et auquel Malebranche a répondu dans la préface du second (1). Foucher semble avoir été d'abord cartésien, puisque, selon Baillet, il s'était chargé, à la prière de Rohault, d'une oraison funèbre de Descartes qui devait être prononcée dans une autre paroisse que Sainte-Geneviève. Mais bientôt, de Descartes il passa au scepticisme pour lequel il dissimula cependant sa prédilection sous une tentative de restauration des doctrines de la nouvelle académie. Tel est le point de vue duquel il attaque la philosophie de Malebranche (2). Lorsqu'on fait état de rechercher la vérité, il ne faut pas, dit-il, supposer qu'on l'a déjà trouvée. Or, c'est là ce que fait Malebranche pour la nature de l'âme et des idées, et pour l'existence des vérités nécessaires. Il a admis comme des vérités ce qu'il fallait prouver et ce qu'on ne pouvait prouver sans réfuter d'abord Sextus Empiricus. Y a-t-il conformité de l'esprit avec les choses ; l'esprit est-il conformé de façon à voir les choses telles qu'elles sont, voilà ce que

(1) Né à Dijon en 1644, mort à Paris en 1696.

(2) Il a été en relation avec Leibnitz qui, dans une lettre à Nicaise, porte sur lui ce jugement : « Peut-être que son but n'était que d'être le ressuscitateur des académiciens, comme M. Gassendi avait ressuscité la secte d'Épicure, mais il ne fallait donc pas demeurer dans les généralités. Platon, Cicéron, Sextus Empiricus et autres lui pouvaient fournir de quoi entrer bien avant en matière, et, sous prétexte de douter, il aurait pu établir des vérités belles et utiles. Je pris la liberté de lui dire mon avis là-dessus, mais il avait peut-être d'autres vues dont je n'ai pas été assez informé. » (Cousin, *Fragments philos.*, 4e édit., tome 3, p. 151.) Voici le jugement de Huet : « Le livre qu'il fit contre le P. Malebranche me donna de l'estime pour lui... Il s'était renfermé dans l'étude du platonisme qu'il qualifiait de doctrine des académiciens. Mais cette doctrine ayant jeté plusieurs branches, il s'en fallut bien qu'il les eût toutes maniées et secouées. A peine connaissait-il le nom de Carnéade et d'Arcésilas, moins encore le pyrrhonisme.»

d'abord il fallait démontrer. Donc, Malebranche n'a pas trouvé le chemin qui conduit aux connaissances solides. Il lui reproche en outre, fort à tort, à ce qu'il me semble, de ne décider rien sur la question de savoir si c'est Dieu qui produit des idées dans l'âme à l'occasion des mouvements qui sont dans le cerveau, ou si ces mouvements produisent véritablement les idées. Il est impossible, en effet, d'exprimer plus clairement que ne le fait Malebranche, dès le troisième livre de la *Recherche*, que c'est Dieu seul qui les produit en nous. « Concluons, dit Foucher, que nous ne sommes point assurés si nos premières conceptions nous représentent les choses qui sont hors de nous comme elles sont en elles-mêmes, d'où il s'ensuit que nous ne sommes pas plus avancés pour la connaissance de la vérité que l'on était du temps de nos pères, si nous n'avons point d'autre principe que celui que nous venons d'examiner. » Ces diverses objections sont contenues dans la *Critique de la Recherche de la vérité* et dans les diverses réponses faites par Foucher aux réfutations de Malebranche et de ses disciples (1), parmi lesquelles nous avons déjà parlé de celle de Desgabets. Foucher composa plus tard un autre ouvrage intitulé : *Dissertation sur la Recherche de la vérité, contenant l'histoire et les principes de la philosophie des académiciens avec plusieurs réflexions sur les sentiments de M. Descartes* (2), dans lequel il annonce la prétention de fixer un corps de doctrines pour l'usage de ceux qui veu-

(1) *Critique de la Recherche de la vérité*, *Lettre par un Académicien*, in-12. Paris, 1675. Dans le même volume on trouve : Réponse pour la critique à la préface du 2e volume de la *Recherche de la vérité*, 1679. — Nouvelle dissertation sur la *Recherche de la vérité*, contenant la Réponse à la *Critique de la Critique de la Recherche de la vérité*, 1679. L'auteur de cette *Critique de la Critique* est Desgabets.

(2) Paris, 1693, in-12.

lent philosopher sérieusement. Il commence par une histoire rapide de la nouvelle académie pour montrer que le dessein des académiciens était de rappeler la philosophie aux premiers principes, et qu'ils n'étaient point sceptiques, quoique opposés à tous les dogmatistes. La première chose qu'il faille chercher à établir est celle sans laquelle il n'est pas certain qu'on doive chercher rien autre chose, c'est-à-dire, la possibilité même de la connaissance de la vérité. Or, la connaissance de la vérité n'est possible qu'à la condition de trois choses : 1° d'un critérium général pour la vérité ; 2° d'un critérium particulier pour les choses qui sont hors de nous ; 3° d'un ordre nécessaire entre nos connaissances. Foucher reproche à Descartes, de même qu'à Malebranche, d'avoir manqué à cette règle, n'ayant pas d'abord prouvé la conformité des idées avec les choses. Ce que Foucher recommande avant tout, c'est l'art de douter, et comme par cet art de douter on ne le voit tendre vers aucun dogmatisme, on peut bien soupçonner qu'il n'est pas seulement pour lui un moyen, mais un but, et qu'en attaquant Malebranche il n'a pas d'autre arrière-pensée que celle du scepticisme.

De l'abbé Foucher, je passe au plus violent, mais aussi au moins sérieux de tous les adversaires de Malebranche, à Faydit que Richard Simon appelle le Zoïle de Malebranche (1). Faydit se montre en général si peu pourvu de jugement, il est si brouillon dans ses doctrines et si bouffon dans ses propos qu'il est difficile de le prendre au sérieux, quoique assurément il ne

(1) L'abbé Faydit est né à Riom. Entré à l'Oratoire en 1662, il fut obligé d'en sortir en 1671; il alla ensuite à Rome, où il intrigua beaucoup; de retour en France, il publia un ouvrage intitulé : *Altération du dogme théologique par la philosophie d'Aristote*, qui le fit enfermer à la prison de Saint-Lazare. S'étant rétracté, il fut relâché, avec injonction de rester à Riom, où il mourut en 1709. (Voir sa biographie, dans Moreri.)

manque pas de verve et d'esprit. Il ne fait grâce à personne de ses injures et de ses épigrammes, il n'épargne pas plus Fénelon et Bossuet que Malebranche. Contre le *Télémaque* et les *Maximes des Saints*, qu'il appelle le Télémaque spirituel, il prodigue les plus bouffonnes et les plus inconvenantes satires (1); il poursuit de ses épigrammes Bossuet lui-même et le magnifique sermon sur l'unité de l'Église (2). Mais il s'acharne particulièrement contre Malebranche; partout il lance contre lui les sarcasmes et les injures, même dans les ouvrages où personne ne s'attendrait à rencontrer l'auteur de la *Recherche de la vérité*, tels que les *Éclaircissements sur l'histoire ecclésiastique des deux premiers siècles de l'Eglise*, ou les *Remarques sur Virgile*, ou même la *Vie de saint Amable*, patron de la ville de Riom. Il fut obligé de sortir de l'Oratoire pour avoir, contre la défense des supérieurs, publié un ouvrage cartésien, que je n'ai pu rencontrer, sous le titre de *De mente humana juxta placita neotericorum*. Je ne sais jusqu'à quel point et pendant combien de temps Faydit a été cartésien; mais dans ses autres ouvrages je ne trouve nulle trace de cartésianisme; je ne me fais donc aucun scrupule de le classer parmi les adversaires anti-cartésiens de Malebranche.

Son expulsion de l'Oratoire ne fut pas sa dernière disgrâce. Tandis qu'il prodigue à tous et particulièrement à Malebranche l'accusation d'hérésie, il ne peut écrire un seul livre sans

(1) *La Télécomanie à Eleutéropie, chez Pierre Philalèthe*, in-12.—*Le Télémaque spirituel sur l'amour divin et sur l'amour naturel.*

(2) Un auditeur un peu cynique
Dit tout haut, en bâillant d'ennui :
Le prophète Balaam est obscur aujourd'hui,
Qu'il fasse parler sa bourrique,
Elle s'expliquera plus clairement que lui.

se l'attirer à lui-même. Dans son ouvrage sur l'*Histoire ecclésiastique des deux premiers siècles de l'Église* (1), il s'attache à prouver que la doctrine de l'éternité de la matière n'est pas hérétique, qu'elle a été soutenue par de très-savants catholiques de tous les siècles, par plusieurs Pères de l'Église, que c'est le sentiment de Régis, et même celui de Malebranche, qui, s'il ne l'avoue pas expressément, n'en est pas fort éloigné. Puis il fait la guerre à la théologie scholastique et à saint Thomas dans un livre qui lui vaut la prison de Saint-Lazare, pour avoir attaqué la croyance commune à la Trinité (2). Bossuet applaudit un peu durement à l'emprisonnement de Faydit : « Le malheureux Faydit, après avoir longtemps souillé sa plume impie et licencieuse dans toute sorte d'emportements et d'erreurs, s'est laissé prendre enfin pour avoir osé publier un livre abominable sur la Trinité, où il a poussé le blasphème jusqu'à dire qu'il y a trois dieux.... Il a été arrêté... Il serait digne sans doute d'un plus rigoureux châtiment, s'il n'y avait autant de folie que d'erreur et d'impiété dans ses écrits (3). »

Sorti de prison, Faydit écrit une apologie contre le P. Hugo qui l'avait attaqué (4). Mais c'est aux dépens de Malebranche qu'il se justifie d'avoir accusé saint Thomas d'hérésie. Pour n'être pas hérétique, il suffit que les théologiens scholastiques désavouent les conséquences qu'on impute à leur système. De même en est-il de Malebranche. Arnauld prouve très-bien que sa doctrine conduit à des énormités, et cepen-

(1) *Éclaircissements sur l'Histoire des deux premiers siècles de l'Église*, petit in-8. Maestricht, 1695.

(2) *Altération du dogme théologique par la philosophie d'Aristote.*

(3) Lettre 196, édit. Lefèvre.

(4) *Apologie du système des saints Pères sur la Trinité*. Nancy, 1702, in-12.

dant il n'est pas excommunié, parce qu'il les désavoue. Il est facile, selon Faydit, de démontrer que, des propositions de Malebranche, il s'ensuit certaines conséquences qui sont de véritables folieset des extravagances plus grandes que les plus outrées de celles qui tombent dans la tête des fous des petites maisons, mais il ne s'ensuit pas de là qu'on doive y mettre ce bon Père. Les corps organisés, d'après son système, sont le produit de volontés particulières, tandis que les miracles rentrent dans les lois générales de la nature, d'où il suit que pour une mouche il faut un miracle, mais qu'il n'en faut point pour le déluge, voilà une de ces folies que Faydit reproche sans cesse à Malebranche. Il ne se fait pas faute de tourner en dérision l'imagination des volontés particulières de l'archange Michel qui déterminent les volontés générales de Dieu, ce qu'il appelle la Michaelocratie. Mais il se donne surtout libre carrière contre Malebranche dans ses *Remarques sur Virgile* (1). Ce titre n'est qu'un prétexte à parler de toutes choses et à avancer les plus grandes folies. Il a voulu, dit-il, dans la préface, essayer s'il pourrait faire lire agréablement au public les vérités les plus essentielles à la religion. Il imagine d'opposer la théodicée de Virgile à celle de Malebranche, prétendant retrouver dans l'Enéide tous les mystères, saint Augustin et la grâce efficace, et démontrer que Virgile est meilleur théologien que la plupart de ceux du XVII[e] siècle. La providence générale est le texte de ses plus violentes et de ses plus perfides attaques contre Malebranche. Il l'accuse de faire

(1) *Remarques sur Virgile et sur Homère et sur le style poétique de l'Écriture sainte, où l'on réfute les inductions pernicieuses que Spinoza, Grotius et M. Leclerc en ont tirées, et quelques opinions particulières du P. Malebranche, du sieur Lelevel et de M. Simon*, in-12. Paris, 1705. — *Nouvelles Remarques sur Virgile et sur Homère ou sur les sophemories et les folies des sages et des savants*, in-12, 1710.

Dieu esclave des lois générales. Cardan a tiré l'horoscope de Jésus-Christ, et soutenu que par le seul ordre de la nature et des astres il devait mourir sur la croix. Il faut que Malebranche admire ce blasphème, s'il veut être conséquent à son système. Avec ses lois générales, il a supprimé les prières. Meurtriers de la providence, voilà l'épithète dangereuse que donne Faydit à Malebranche et à ses disciples. Il met en scène Malebranche assistant avec sa Compagnie, dans la chapelle de l'Oratoire Saint-Honoré, à un *Te Deum* solennel en l'honneur de la naissance d'un prince, afin de se récrier sur son hypocrisie et sur le mépris qu'il devait faire de la cérémonie et des assistants du haut de sa providence générale. En vain oppose-t-on à Malebranche les passages des Pères; comme Spinoza et autres semblables, il a, selon Faydit, réponse à tout avec le mot d'anthropologies. Qu'on l'accable d'un million de passages des Écritures, il s'en soucie peu : « Il a trouvé son système dans l'idée de l'être parfait et dans le livre de la sagesse universelle qui est le seul qu'il lit, et il nous plaint, avec son disciple Lelevel, de n'y pas voir aussi clair que lui... Puis s'applaudissant tous deux ensemble en secret, ils se disent l'un à l'autre ces vers du poète Épicharme : Notre âme est la seule qui a des yeux, la seule qui voit et qui entend la vérité. Le reste des mortels ne voit et n'entend goutte. »

On sait que Malebranche traite assez mal Tertullien dans le deuxième livre de la *Recherche de la vérité*. Faydit feint d'entendre en rêve une conversation entre ces deux personnages, dans laquelle Tertullien prend sa revanche sur Malebranche. Et d'abord il met dans la bouche de Malebranche cet emphatique éloge de sa personne et de ses écrits : « Ma réputation est si grande qu'on vient des extrémités du nord, du fond de l'Allemagne et de l'Angleterre à Paris, exprès pour me voir... Nos Pères sont idolâtres de moi... Partout

où nous avons des maisons, nos régents enseignent mon système de philosophie, et partout où nous avons des chaires de philosophie ou des chaires de prédicateurs à remplir, nos professeurs et nos prédicateurs enseignent ma nouvelle théologie et mon système sur la grâce, la providence et l'incarnation. Toutes nos chaires retentissent des belles découvertes que j'ai faites sur ces grands mystères... Il n'y a que moi seul qui aie pu guérir notre congrégation de l'Oratoire de la maudite hérésie du jansénisme, moi seul en suis venu à bout en inventant un nouveau système sur la grâce (1). » D'un tel langage, la part faite de l'emphase comique, il reste quelque chose de vrai et à retenir sur la réputation et l'influence de Malebranche. Mais voici Tertullien qui récrimine, qui prétend que s'il est lui-même fou, assurément Malebranche ne l'est pas moins, qu'il est faux que toute la congrégation de l'Oratoire ait embrassé ses doctrines, et qu'il ne connaît pas un seul Oratorien malebranchiste, sauf Levassor qui s'est fait protestant, conquête dont il n'a pas lieu de se vanter.

Dans les pamphlets de Faydit contre Malebranche, il ne faut pas oublier la *Presbytéromachie*, parallèle de Malebranche et de Molinos, aboutissant à cette conclusion que Molinos était bien moins hérétique et bien moins coupable que lui (2). Faydit, que ses opinions excentriques devraient rendre fort indulgent pour les autres, affecte partout une sainte horreur contre les prétendues impiétés de Malebranche, et s'écrie : « Pardon, ô mon Dieu, si je découvre à la

(1) *Nouvelles Remarques sur Virgile.*

(2) *La Presbytéromachie ou le combat de deux fameux prêtres, inventeurs de nouvelles doctrines, Michel de Molinos et Louis de Malebranche, s'entre-détruisant l'un et l'autre avec leurs propres principes. Lettres théologiques sur les nouvelles opinions du temps, à Mme la marquise D.*, 1699. In-12.

face du ciel et de la terre des paradoxes si scandaleux, pour ne pas dire des blasphèmes si exécrables. Je ferais peut-être mieux d'ensevelir cela sous le silence, de peur que les impies et les ennemis de notre sainte religion ne s'en prévalent pour autoriser leurs dogmes impies, et ne disent pas qu'ils sont une suite naturelle des principes du plus grand esprit qui ait jamais paru, car c'est ainsi que les partisans de cet auteur l'appellent dans tous leurs discours, et que la plus savante congrégation de votre Église voudrait nous faire acroire qu'est son Père Malebranche, qu'elle regarde comme son plus grand ornement, comme le plus éclairé des mortels. » Finissons-en avec ce Zoïle de Malebranche en citant le vers satirique si connu, qui est de lui et non de Voltaire, auquel on l'a faussement attribué :

Lui qui voit tout en Dieu, n'y voit pas qu'il est fou.

Nous savons, par un examen approfondi de la philosophie de Malebranche, ce qu'il faut penser de cette bouffonnerie de Faydit, fort goûtée par les Jésuites, contre le Platon de la France.

Si, par haine du jansénisme, les Jésuites ont paru quelque temps favoriser Malebranche pendant le feu de sa polémique contre Arnauld, ils n'en demeurent pas moins les ennemis de sa philosophie, en haine de Descartes et de l'idéalisme, en haine du libre exercice de la raison appliquée à la théologie elle-même. Nous venons de voir la Compagnie s'acharner misérablement contre un des siens, le P. André, pour cause de malebranchisme, voyons-la mettre la plume à la main du P. Dutertre pour écrire sous ses inspirations, et, en quelque sorte sous sa dictée, une réfutation du système de Malebranche. Si ce livre fit quelque honneur à l'esprit du P. Dutertre, il n'en fit pas à son caractère ; il fut considéré comme

une faiblesse et une lâcheté, même au sein de la Co mpagnie. En effet, le P. Dutertre, en même temps que le P. André, s'était d'abord signalé comme cartésien et malebranchiste, ce qui lui valut d'être privé d'une chaire de philosophie au collége de La Flèche et d'être envoyé régent d'une basse classe dans un autre collége. Cette première disgrâce n'abat pas son courage; il déclare fièrement que rien ne le fera changer, et, dans une lettre au P. André, il le blâme, comme d'une lâcheté, d'avoir accordé à ses supérieurs qu'il y a des propositions fausses dans Descartes et dans Malebranche. Quant à lui, il se déclare prêt à tout souffrir plutôt que de renoncer à sa foi philosophique. Mais devant l'orage qui va croissant, devant la menace de nouvelles et plus graves persécutions, tout à coup s'évanouit cette héroïque fidélité à Malebranche. « Je ne saurais faire, dit le P. André dans une lettre, comme le P. Dutertre qui, en vertu de la sainte obédience, s'est couché le soir malebranchiste et s'est levé le matin bon disciple d'Aristote (1). » Non seulement le P. Dutertre du soir au matin abandonne Malebranche, mais pour mieux expier sa faute et donner un gage solide de cette subite conversion, il compose à la hâte une réfutation de la philosophie de Malebranche, qui parut sous le titre de *Réfutation d'un nouveau Système de métaphysique proposé par le P. Malebranche* (2). Le ton en est ironique et moqueur, à l'imitation du P. Daniel. « Après avoir, dit-il en parlant de Malebranche, employé quelque temps à l'étude des tourbillons de Descartes, cet auteur commençait à s'ennuyer de voyager toujours dans un monde matériel, lorsque tout à coup il lui sembla voir s'ouvrir devant lui une autre

(1) Voir l'*Introduction aux Œuvres du P. André*, par M. Cousin.—Le P. Dutertre mourut en 1762.

(2) Paris, 1715, 3 vol. in-12.

espèce de monde purement intelligible, où un soleil intelligible découvrait aux pures intelligences mille et mille beautés intelligibles. Il n'hésita pas un moment à y passer, et dès que l'œil de son esprit fut un peu remis de l'éblouissement que lui avait causé la clarté inusitée de cette idéale région, il eut la satisfaction de connaître avec une entière évidence que ce monde intelligible était le Verbe de Dieu, etc. »

Il tourne en ridicule les colloques de Malebranche avec le Verbe et les prétendus oracles de ce Verbe malebranchiste. Cependant il veut bien rendre justice au talent de l'écrivain. « J'avoue, dit-il, que ce n'est pas sans frayeur que j'ose entrer en lice avec un écrivain qui possède à un si haut degré le bel art d'écrire poliment, de donner un tour plausible à tout ce qu'il dit, d'insinuer ses pensées par des expressions agréables, de rendre sensibles les choses les plus abstraites en les revêtant d'ornements qui plaisent à l'imagination. »

La *Réfutation*, est empreinte tout entière de l'empirisme de l'Ordre. Elle se divise en trois parties où Dutertre considère successivement, 1° ce que Malebranche a de commun avec Descartes, 2° ce qui lui est propre et particulier, 3° sa théologie. La nature de l'âme, l'essence de la matière, l'union de l'âme et du corps, l'efficace des causes secondes, la liberté de l'homme et l'idée de l'infini, tels sont les principaux points sur lesquels il examine la philosophie de Malebranche dans la première partie. Il critique la comparaison entre les facultés de l'âme et les propriétés de la matière, parce qu'elle suppose l'âme passive comme la matière. Il reproche à Malebranche de définir l'âme une pensée substantielle actuelle et non une substance pensante, et de se contredire quand, d'une part, il a la prétention de si bien déterminer la nature de l'âme, et que, de l'autre, il soutient que nous n'en avons pas d'idée. Rien d'ailleurs ne lui plaît tant dans Male-

branche que l'obscurité qu'il attribue à la connaissance de l'âme, mais il le blâme de ne l'avoir pas étendue à celle du corps dont la connaissance ne lui paraît pas plus claire que celle de l'âme.

Il faut rendre cette justice à la critique du P. Dutertre, qu'elle ne manque ni de sens, ni de force, en ce qui regarde l'efficacité des causes secondes et la liberté. Contre l'inefficace des causes secondes, il oppose à Malebranche et le sentiment intérieur qui nous atteste notre causalité et l'autorité de l'Église. Il reproche aux causes occasionnelles de faire un abîme entre le corps et l'âme qui lui est destinée, et qui est la forme du corps. Si Dieu a pu leur conférer une partie de son être sans leur conférer sa divinité, pourquoi pas aussi une partie de sa puissance. Le P. Dutertre accorde bien à Malebranche que la conservation est une création, pourvu qu'on la termine à l'existence actuelle du corps et de l'esprit, ce qui n'empêche pas que la créature n'ait le pouvoir de se mouvoir et de se déterminer. Mais si on l'étend, comme Malebranche, jusqu'aux modifications et aux déterminations elles-mêmes de la créature, elle est incompatible avec la liberté, elle fait de Dieu le seul acteur en toutes choses et l'âme du monde. Il rapproche et enchaîne tous les principes de Malebranche qui aboutissent à la négation de la liberté, pour les mettre en contradiction avec la manière dont il prétend expliquer la liberté et la part d'action qu'il veut conserver à l'homme dans le consentement et les déterminations particulières de la volonté.

Tels sont ses principaux griefs contre Malebranche, considéré comme disciple de Descartes. Dans une seconde partie, il le considère comme chef d'une nouvelle secte de philosophes, et attaque particulièrement sa doctrine des idées et de la vision en Dieu, qu'il traite d'absurde et d'impie, l'accusant d'être à la fois contraire à la raison et à l'Église.

Selon Dutertre, toutes les idées, sans exception, tirent leur origine de la sensation et de la réflexion. L'idée de l'infini est une idée vague, obscure, sur laquelle on ne peut rien fonder, et qui se confond avec l'idée de l'infini qui a son origine dans l'expérience. Il traite de chimérique la réalité, l'éternité, l'immutabilité, l'infinité que donne Malebranche aux idées. L'identité d'espèce des âmes et des corps, l'identité de l'impression qui en résulte, voilà ce qui explique l'universalité de certaines vérités. Cet ordre essentiel, immuable, si souvent invoqué par Malebranche, il le réduit à n'être qu'une loi, qu'une lumière au dedans de nous, sans aucune réalité en dehors de notre esprit. Il lui reproche encore d'avoir défini Dieu l'être en général, vague, indéterminé, et d'enseigner qu'il renferme dans sa substance tous les êtres particuliers, d'où il suit que les créatures ne sont rien et que Dieu fait tout en elles. Quant à lui, de même que Hardouin, il soutient au contraire que Dieu est un être très-particulier, très-singulier. Il dit même que chaque être particulier ne participe pas plus à l'être divin qu'à l'être d'aucune autre créature. On voit par là combien est faible et superficielle la métaphysique opposée par le P. Dutertre à celle de Malebranche. J'ai déjà dit ailleurs le peu de respect qu'il témoigne pour saint Augustin dont l'autorité est si contraire à la philosophie empirique de la Société.

Enfin, dans une troisième et dernière partie, il attaque plus vivement encore Malebranche comme théologien. Il l'accuse de confondre l'amour de Dieu avec l'amour du plaisir et du bien vague et indéterminé, de rendre inutiles les prières et de supprimer les miracles, par son système de la généralité des voies dans l'ordre de la nature et dans l'ordre de la grâce. Il signale, comme Fénelon, la contradiction où tombe Malebranche qui tandis, qu'il nie l'efficace des causes secondes, conserve à la volonté le pouvoir de consentir ou de ne pas

consentir, et même n'admet de mérite et de démérite qu'autant qu'on *avance de soi-même* vers le bien. « Il me paraît que les sémipélagiens se seraient volontiers accommodés de cette nouvelle théologie qui enseigne que des infidèles et des pêcheurs peuvent, par les forces naturelles et même par amour-propre, préparer la terre de leur cœur à recevoir la première grâce de Jésus-Christ. » Mais le P. Dutertre, adversaire de la prémotion physique et plus favorable au libre arbitre, avec ceux de son Ordre, qu'Arnauld et Fénelon, reproche ici plutôt à Malebranche la contradiction où il tombe, par rapport aux principes de sa métaphysique, que la part même qu'il veut faire à la liberté. Il n'y a, d'ailleurs, dans les critiques théologiques du P. Dutertre, rien d'important que déjà nous n'ayons rencontré dans Fénelon ou dans Arnauld.

La question la mieux traitée par le P. Dutertre, est celle de l'efficace des causes secondes et de la liberté, dont il prit aussi la défense, un an plus tard, contre le P. Boursier. Il relève bien certains défauts de la philosophie de Malebranche, mais pour ne pas apprécier trop haut les mérites de la critique du P. Dutertre, il ne faut pas oublier qu'elle avait été précédée et éclairée par celle d'Arnauld qu'évidemment il a mise à profit, malgré toute son horreur pour les disciples de Jansénius (1).

Avec le P. Dutertre, le P. Hardouin mérite une mention parmi les Jésuites qui ont fait la guerre à Malebranche. Dans

(1) Indépendamment de cette réfutation de Malebranche, le P. Dutertre a publié contre Boursier le *Philosophe extravagant dans l'action de Dieu sur les créatures*, que nous avons déjà cité. Il est encore l'auteur d'*Entretiens sur la religion*, 3 vol. in-12, Paris. Dans un de ces entretiens il se propose de prouver contre les cartésiens que l'impiété ne peut tirer aucun parti de l'existence de l'âme des bêtes.

ses *Athées découverts*, c'est Malebranche qui, avec Descartes, occupe la plus grande place. Il passe en revue tous ses ouvrages dont il tire de longues et nombreuses citations pour le convaincre d'impiété et d'athéisme. On sait ce qu'entend le P. Hardouin par athéisme, on imagine donc facilement que les preuves ne lui manquent pas pour établir que Malebranche est un athée de sa façon, comme Descartes ou Pascal. Tous les passages où Malebranche représente Dieu comme l'être, comme la vérité, l'ordre, la beauté suprême, comme la raison universelle des esprits, sont, pour le P. Hardouin, autant de preuves décisives de son athéisme. Malebranche ne conçoit pas Dieu comme une intelligence particulière, comme quelque chose de singulier, comme un esprit proprement dit, donc il est évidemment un athée. Quel athée, selon Hardouin, ne s'accommoderait du Dieu que nous donne la démonstration tirée de l'idée de l'infini, la plus belle, la plus solide, à en croire Malebranche ? En effet, que sort-il de cette belle démonstration ? Rien que l'universel, d'abord dans le chaos, puis dans la forme actuelle du monde, au lieu du vrai Dieu. Il est vrai que Malebranche traite Spinoza d'impie, mais en diffère-t-il donc beaucoup avec son Dieu être universel ? A propos de l'*Entretien d'un philosophe chrétien et d'un philosophe chinois*, il cite plusieurs auteurs de sa Compagnie qui ont soutenu que le Li n'est que la matière première, et que les lettrés chinois sont athées ; donc que dire de Malebranche, qui professe n'avoir pas d'autre Dieu que ce Li ? Hardouin conclut que Malebranche est athée dans ce dernier ouvrage, comme dans le premier, la *Recherche de la vérité*. Les causes secondes dépourvues d'efficace, le fatalisme qui résulte de son optimisme, la destruction de la providence par la généralité des voies, la transformation du surnaturel en naturel, la transmission du péché originel par les esprits animaux de la mère à l'enfant, la grâce sur laquelle

il prétend qu'il ne diffère d'Arnauld que par les mots, sont en outre autant de textes d'accusations du P. Hardouin contre Malebranche. A côté de Malebranche, il place son disciple Lelevel, comme à côté de Descartes, il a placé Antoine Legrand, et il démontre son athéisme de la même manière par des citations de son ouvrage sur la *Vraie et la fausse métaphysique*. Il finit en priant Dieu charitablement que Malebranche ne meure pas athée, comme il a vécu.

La philosophie de Malebranche avec celle de Descartes s'est étendue au-delà de la France. En Angleterre surtout, Malebranche a compté d'illustres disciples et d'illustres adversaires. Parmi les premiers, est John Noris, dont il sera plus tard question, et parmi les seconds, l'auteur de l'*Essai sur l'entendement humain*. Locke, ce grand adversaire des idées innées, a aussi réfuté la vision en Dieu de Malebranche, dans un petit écrit qui n'a paru qu'après sa mort (1). Les pensées judicieuses et délicates qu'il a rencontrées d'abord dans la *Recherche de la vérité*, lui faisaient, dit-il, espérer d'y trouver quelque lumière sur la nature des idées; mais cette espérance a été déçue. En effet, l'empirisme ne lui permet pas d'y apercevoir aucune lumière, et c'est de la meilleure foi du monde qu'il trouve inintelligibles presque toutes les propositions de Malebranche sur la nature des idées et sur leur origine, tout aussi bien la vision en Dieu de l'éternel et de l'absolu que du contingent et des corps, et la raison universelle que l'étendue intelligible.

Il traite d'*argumentum ad ignorantiam* la méthode, par la-

(1) Voir sur le cartésianisme en Angleterre le chap. 22.

(2) *An examination of P. Malbranche's opinion of seeing all things in God* (Works of Locke, tom. III. London, 1714.) Leibnitz a publié sur cette critique de Locke des remarques qui se trouvent dans l'édition d'Erdmann, p. 451.

quelle l'auteur de la *Recherche* conclut la vérité de son hypothèse sur les idées, de la fausseté démontrée de toutes les autres que nous pouvons concevoir. L'esprit humain est borné, et rien ne nous assure qu'il n'y ait pas une foule d'autres voies dont Dieu eût pu se servir, indépendamment de celles dont notre esprit a l'idée. Comme Arnauld, il ne tient nul compte de ce prétendu principe, imaginé par Malebranche, que l'esprit ne peut rien percevoir qui ne lui soit immédiatement uni. Qu'est-ce qu'être immédiatement uni quand il s'agit des esprits et non des surfaces corporelles qui se touchent? Entre ce qui est matériel et ce qui est immatériel, ce qui est étendu et ce qui n'est pas étendu, nulle union ne peut exister, selon Malebranche, parce qu'il n'y a aucune proportion. Y a-t-il donc quelque proportion entre l'esprit fini et l'être infini de Dieu, que cependant il unit l'un à l'autre? Malebranche a le tort dans la *Recherche* de dire que les idées sont des êtres spirituels; Locke le presse au sujet de la nature de ces êtres spirituels, il demande si ce sont des substances, des modes ou des relations. Il ne comprend rien à cette pensée que Dieu est le lieu des esprits comme l'espace est le lieu des corps. Comment concilier avec la simplicité de Dieu la présence en son essence de tant d'idées, qui sont tout autant d'êtres divers, et l'inégalité des perfections que nous voyons en Dieu? Si l'idée que nous avons de Dieu était Dieu même présent à notre esprit, comment les hommes se feraient-ils de Dieu des idées si dissemblables? Il trouve étrange que Malebranche fasse précéder l'idée du fini par celle de l'infini, et il invoque pour prouver le contraire l'expérience de chacun. Dieu a fait tout l'univers pour sa gloire, mais il ne suit pas qu'étant la fin de toutes choses, il doive aussi être en conséquence l'objet de tout ce que l'esprit connaît.

Dans la distinction du sentiment et de l'idée, il ne voit aussi que ténèbres. Il n'est pas étonnant que Locke ne comprenne rien à une distinction qui est celle du relatif et de l'absolu dans la connaissance, puisque toute sa philosophie est la négation du second de ces éléments. Quant à la raison universelle, il ne peut l'admettre et l'entendre que comme ce pouvoir dont tous les hommes sont doués, en vertu de la réflexion, de comparer les idées et en conséquence d'y découvrir partout les mêmes rapports, tels que 2 et 2 = 4, et non pas comme la raison de Dieu même. Le propre de la raison infinie de Dieu est de voir, intuitivement et d'une seule vue, toutes les choses et tous leurs rapports, tandis que la raison humaine est condamnée à un long et laborieux progrès vers la vérité. Comment donc les confondre l'une avec l'autre ? Il serait plus facile de comprendre que nous vissions avec la raison et les yeux des autres hommes qu'avec la raison et les yeux de Dieu. Locke reprend l'avantage au sujet de l'idée de l'âme niée par Malebranche. Dieu n'avait-il donc pas l'idée de l'âme avant de la créer ? L'âme n'est-elle pas un être réel, au moins tout autant que le triangle dont il y a une idée ? D'où vient donc que nous ne la connaissons que par conscience et non par idée, comme le triangle que nous voyons en Dieu ? En général la critique de Locke ne l'emporte sur le P. Dutertre que par la modération. Tout ce qui dépasse la sensation et la réflexion n'est pour lui qu'énigme ou chimère.

Nous dirons encore ici quelques mots d'un petit commentaire de Voltaire sur Malebranche, intitulé *Tout en Dieu* (1). Voltaire, sans doute, n'a pas plus de goût que Locke pour toute doctrine suspecte de mysticisme, et nous avons déjà dit

(1) *Tout en Dieu*, commentaire sur Malebranche, 1769.

qu'il appelle Malebranche le grand rêveur de l'Oratoire. Cependant il est plein d'admiration et de sympathie pour ce grand rêveur, soit à cause des beautés de son imagination et de son style, qu'il est plus capable que Locke d'apprécier, soit à cause du secours qu'il en tire en faveur du système de la nécessité universelle, et pour mettre à la place de l'âme, en tant qu'être particulier et spirituel, l'action directe du premier et unique principe des choses. Ce n'est pas seulement dans le style de Malebranche, qu'il regarde comme le plus beau modèle du style philosophique, mais aussi dans sa métaphysique qu'il trouve quelque chose de sublime. Il dit dans le *Philosophe ignorant* : « Certes, il y avait quelque chose de sublime dans ce Malebranche qui osait prétendre que nous voyons tout en Dieu même. » *In Deo vivimus, movemur et sumus*, Aratus cité et approuvé par saint Paul, dit Voltaire, fit cette confession de foi chez les Grecs. Le vertueux Caton dit la même chose :

Jupiter est quodcumque vides quocumque moveris.

Malebranche est le commentateur d'Aratus, de saint Paul et de Platon (1). Il est vrai qu'il reproche à Malebranche d'avoir donné de cette grande vérité un commentaire plus obscur que le texte, et mélangé des plus singulières erreurs. Mais il faut, dit-il, avouer que les objets ne peuvent par eux-mêmes nous donner les idées ; que nous ne pouvons nous les donner à nous-mêmes, et en conséquence que Dieu les produit en nous, de quelque manière que ce puisse être. Il faut convenir que dans tous les systèmes Dieu nous a donné tout ce que nous avons, organes, sensations, idées qui en sont la suite.

(1) *Tout en Dieu.*

Puisque nous sommes ainsi sous sa main, Malebranche, malgré toutes ses erreurs, a donc raison de dire philosophiquement que nous sommes en Dieu et que nous voyons tout en Dieu. D'où vient que Voltaire semble ici donner la main à Malebranche, et que même il déploie un zèle presque égal à celui du P. Boursier pour démontrer que tout est action de Dieu sur la créature ? Assurément ce n'est pas au profit de la grâce efficace, ni par l'entraînement d'une piété mystique ; mais par l'avantage qu'il en espère pour faire rentrer l'homme tout entier dans la mécanique universelle et nécessaire des choses, et pour supprimer l'âme comme un tiers inutile entre l'artisan universel et son ouvrage. De là, en effet, il tire la conséquence que nous ne sommes qu'une machine, dont Dieu fait mouvoir tous les ressorts, et que l'âme est inutile, Dieu lui-même nous en tenant lieu. Dans les dialogues d'Évhémère et de Callicrate, il fait dire par Callicrate : « Si vous croyez que c'est Dieu qui nous tient lieu d'âme, vous n'êtes donc qu'une machine dont Dieu gouverne les ressorts, vous êtes dans lui, vous voyez tout en lui, il agit en vous. » Évhémère répond : « Quelques philosophes pensent ainsi, leur petit nombre même me porte à croire qu'ils ont raison. » Là est le secret de cette sympathie de Voltaire, qui étonne au premier abord, non seulement pour les beautés du style, mais encore pour la métaphysique de Malebranche. Il a parfaitement vu le lien entre le système de la nécessité universelle, dont il se fit l'apôtre pendant la dernière partie de sa vie, et la doctrine qui fait de Dieu le seul acteur. Je termine ici la série des disciples et des adversaires de Malebranche. Mais nous retrouverons encore l'influence de ses doctrines dans la plupart des cartésiens du milieu et de la fin du XVIII[e] siècle.

CHAPITRE XVII.

Du cartésianisme en Allemagne. — Universités voisines de la Hollande. — Université de Leipsick. — Cartésianisme réformé par Leibnitz. — Leibnitz injuste à l'égard de Descartes. — Réforme de la métaphysique par la réforme de la notion de substance. — Détermination de l'idée de substance finie. — Opposition entre Leibnitz et Descartes touchant la nature des substances. — Activité et force restituées aux substances créées. — De leur rapport et de leur dépendance à l'égard de Dieu. — Des unités de substance ou monades. — Caractères généraux des monades. — Réforme de la notion cartésienne de la matière. — Les monades, premiers principes de l'étendue. — Avantage métaphysique de cette doctrine. — L'espace et le temps expliqués par la coexistence et la succession du nombre infini des monades. — Principe d'individuation des monades. — Principe de la raison suffisante. — Principe de dissimilitude. — Chaque monade, miroir de l'univers. — Perceptions sans conscience. — Hiérarchie des monades. — Loi de la continuité. — Point d'action réciproque des monades les unes sur les autres. — Réforme du spiritualisme cartésien. — L'âme, monade centrale et dirigeante. — Différence entre l'âme et le corps. — De l'âme des bêtes, de l'intelligence, de l'immortalité qui leur est propre. — Nécessité d'un sujet pour la pensée comme pour l'étendue. — Unité du principe de l'organisation de la vie et de la pensée dans la doctrine de Leibnitz.

De Malebranche et son école, je passe à un autre grand génie suscité par Descartes, à Leibnitz. Mais d'abord jetons un coup d'œil sur les destinées en Allemagne de la philoso-

phie de Descartes proprement dite. Entre le péripatétisme de Mélanchton qui règne dans les universités jusqu'aux premières années du XVIII[e] siècle et la philosophie de Leibnitz qui, grâce à Wolf, lui succède, le pur cartésianisme s'est établi, mais n'a jamais joué un grand rôle en Allemagne. Cependant nous pouvons citer au-delà du Rhin un assez bon nombre d'expositions, d'apologies et de critiques de la philosophie de Descartes et de professeurs cartésiens, surtout dans les universités réformées voisines de la Hollande, qui toutes subirent plus ou moins l'influence du cartésianisme hollandais. Plus d'un allemand des bords du Rhin allait perfectionner ses études philosophiques et prendre des grades à Leyde, à Utrecht et à Groningue. Quelques-uns même y obtinrent des chaires ou revinrent en occuper dans les universités de leur pays. Rappelons Clauberg qui, après avoir fait ses études en Hollande, revint enseigner avec un si grand éclat la philosophie cartésienne dans les deux universités allemandes de Herborn et de Duisbourg. De même trouvons-nous des professeurs cartésiens à Francfort-sur-l'Oder (1), à Brême (2) et à Halle (3).

(1) Jean Placentius, professeur de mathématiques, qui défendit Descartes par ses écrits et dans des discussions publiques. Il est l'auteur d'un ouvrage intitulé : *Renatus Cartesius triumphans*, dédié à l'électeur de Brandebourg, qui le protégea.

(2) Daniel Lipstorpius, auteur de *Specimina philosophiæ cartesianæ*, in-4°. Lugd.-Batav., 1653, et Eberhard Schweling, professeur de droit et de philosophie, qui a réfuté la *Censure* de Huet, *Exercitationes cathedrariæ in Huetii Censuram, etc.*

(3) Jean Sperlette. Voici ce qu'en dit Jordan dans son *Histoire littéraire*, in-12, p. 67 : « La *Philosophie* que M. Sperlette a donnée au public est toute pillée. Sa *Logique* est presque traduite mot à mot de l'*Art de penser*, et je sais de bonne part que le reste n'est autre chose que ce que dictait Desgabets à ses écoliers. »

De toutes les universités allemandes placées en dehors du mouvement philosophique hollandais, c'est à Leipsick que la philosophie de Descartes semble avoir eu le plus de retentissement et de succès. Elle y eut pour principal représentant André Pétermann, professeur d'anatomie (1), qui publia une excellente réfutation de la *Censure* de Huet (2). Il n'y a rien trouvé, dit-il dans la préface, qui ne soit emprunté à Gassendi, à Morus, à Parker, à Schuler, etc., et qui en conséquence n'ait été déjà réfuté ou par Descartes lui-même, ou par Antoine Legrand, ou par Bassecour (3) ; si donc il se décide à publier cette réfutation, c'est uniquement pour satisfaire au vœu de ceux qu'il dirige dans leurs études. Il oppose de fortes et brèves réponses aux principales objections de Huet, dédaignant, comme Régis, de répondre aux injures. Après sa mort, son fils édita des thèses sur les principes des connaissances de l'homme, où Pétermann ne se montre pas moins bon cartésien (4). Après Pétermann nous citerons encore à Leipsick Michaël Rhegenius et Gabriel Wagner, qui soutinrent en faveur de Descartes une polémique contre Christian Thomasius (5).

Mais si le pur cartésianisme n'eut pas une grande influence

(1) Né en 1649. Après s'être fait recevoir docteur à Altorf, il s'établit à Leipsick en 1680 et y mourut en 1703.

(2) *Philosophiæ cartesianæ adversus Censuram Petri Danielis Huetii vindicatio.* Lipsiæ, 1690, petit in-4°.

(3) Bassecour est aussi l'auteur d'une *Defensio cartesiana.*

(4) Ces thèses sont au nombre de 29. *Leips.*, 1708, in-8.

(5) Michael Rhegenius était transylvanien ; en 1688, il publia un spécimen de logique cartésienne et un abrégé de la philosophie de Clauberg.— Parmi les ouvrages cartésiens allemands, je citerai encore : *Exegesis meditationum de prima philosophia Renati Descartes*, par Fabianus Zankl. Vienne, 1754.

en Allemagne, il n'en fut pas de même du cartésianisme réformé par Leibnitz. Sans doute il est permis de donner ce nom à une philosophie, dont on peut dire, avec M. Cousin, qu'elle est aux trois quarts celle de Descartes. Il ne s'agit pas ici de faire une étude complète de Leibnitz ; mais seulement de le considérer en regard de Descartes, de montrer par où il le suit et le perfectionne, par où il le combat, le redresse et le corrige. Quoique relevant de Descartes, Leibnitz n'en a pas moins sa part incontestable d'originalité, plus grande encore et, en un meilleur sens, que celle de Malebranche ou de Spinoza. Mais la gloire et l'originalité de Descartes semblent lui porter ombrage. On ne sent aucune jalousie dans M. Leibnitz, dit Fontenelle. Il est fâcheux qu'il faille faire quelque restriction à cet éloge, au moins en ce qui regarde Descartes, soit qu'on considère le soin que Leibnitz prend à dissimuler ce qu'il lui doit, soit l'amertume et l'injustice de quelques-uns de ses jugements. Il a comparé Hobbes à Descartes et insinué l'odieuse accusation d'athéisme à propos du rejet des causes finales du domaine de la physique ; il a félicité Huet sur sa *Censure*, quoiqu'elle attaque toute philosophie en même temps que Descartes.

Ce qu'il semble avoir surtout à cœur, c'est de donner à croire qu'il a tiré sa philosophie tout entière de son propre fond, sans rien devoir ni directement ni indirectement à Descartes. Il écrit à Malebranche, en 1679, qu'ayant commencé à méditer avant d'être imbu des opinions cartésiennes, cela l'a fait entrer par une autre porte dans l'intérieur des choses (1). Comment le croire ? L'université de Leipsick ne retentissait-elle pas de discussions sur la philosophie cartésienne quand

(1) *Fragments de philosophie cartésienne*, par M. Cousin, correspondance de Leibnitz et de Malebranche.

Leibnitz n'y était encore qu'étudiant? Ne connaissait-il pas Descartes quand, à l'âge de quinze ans, il délibérait, en se promenant dans le bois de Rosental, s'il garderait ou non les formes substantielles, quand, en 1670, il l'attaquait dans la lettre à son maître Jacques Thomasius, en tête de l'édition de Nizolius? De 1672 à 1675 n'avait-il donc rien appris à Paris sur Descartes pendant qu'il fréquentait Arnauld et Malebranche? Nous sommes d'autant plus fondés à croire qu'il est entré dans l'intérieur des choses par porte de la philosophie de Descartes, qu'il avoue lui-même, dans plusieurs de ses lettres, que ses propres idées n'ont été arrêtées qu'après vingt ans d'hésitations et d'incertitude, et qu'après en avoir plus d'une fois changé et rechangé sur de nouvelles lumières (1). Mais l'examen même de la philosophie de Leibnitz nous démontrera mieux encore que, soit en bien soit en mal, soit directement soit par contre-coup, elle a été tout entière inspirée par la philosophie de Descartes.

Les abîmes dans lesquels il voyait la métaphysique se perdre sur les traces de Spinoza ou même de Malebranche, voilà ce qui d'abord a provoqué les Méditations de Leibnitz, sur les premiers principes des êtres. Avec une admirable profondeur, il va droit à la cause première de toutes les grandes erreurs où le cartésianisme s'est égaré, et marque le point par où Spinoza se rattache à Descartes : « L'erreur de Spinoza ne vient que de ce qu'il a poussé les suites de la doctrine qui ôte la force et l'action aux créatures (2). » Ailleurs il dit : « Celui qui soutient que Dieu est le seul acteur

(1) Voir une lettre à Thomas Burnet, de 1697, et une autre à Montmort, en 1714.

(2) Tome 2, p. 91, édition Dutens.

pourra aisément se laisser aller à dire avec un auteur moderne fort décrié, que Dieu est l'unique substance, et que les créatures ne sont que des modifications passagères, car jusqu'ici rien n'a mieux marqué la substance que la puissance d'agir (1). » Or, cette doctrine qui ôte la force et l'action aux créatures est celle de Descartes, et voilà le sens dans lequel Leibnitz a dit : le spinozisme est un cartésianisme immodéré (2). Donc, pour réformer la métaphysique, il commencera par réformer la notion de substance. Déterminer l'idée de la substantialité finie, lui donner une consistance et une réalité qui ne permette pas de la confondre avec les simples phénomènes, et la préserve de toute absorption par la substance infinie, tel est le point de départ et le centre, telle est la notion fondamentale de toute la philosophie de Leibnitz. Il en prend le type dans cette seule substance qui nous soit directement connue, dans cette substance en même temps cause qui est nous-mêmes.

Toutes les substances créées, selon Descartes, sont passives, toutes sont actives, selon Leibnitz. Touchant la nature des substances, entre l'un et l'autre l'opposition est complète, mais pour tout le reste nous verrons Leibnitz suivre Descartes. Qu'il faille concevoir de l'activité dans la substance créée, Leibnitz le prouve dans un fragment remarquable intitulé : *De ipsa natura, sive de vi insita, actionibusque creaturarum.* Dieu, en créant les êtres, a dû leur conférer une certaine activité et une certaine force désormais inhérente à leur nature et en vertu de laquelle ils persévèrent dans l'existence.

(1) Tome 2, p. 100, lettre à Bossuet.

(2) Tome 1, part. 2, p. 392. J'apprends, mais trop tard pour les mettre à profit, que M. Foucher de Careil vient de découvrir et de publier des notes de Leibnitz sur Spinoza. Si j'en juge par quelques citations, elles ne font que reproduire les critiques éparses dans ses ouvrages.

Le décret par lequel Dieu les fait passer à l'existence doit aussi mettre en elles un certain principe, une certaine impression, *impressionem perdurantem aut legem insitam*, d'où découlent par après toutes leurs modifications et tous leurs actes. Nier que Dieu, par sa volonté, ait pu donner à un être une impulsion qui se continue au-delà de l'instant de son décret, c'est porter atteinte à l'efficacité de la volonté divine, c'est affirmer qu'elle ne peut étendre et prolonger son action au-delà du moment présent. Ainsi fait-on Dieu incapable de produire un effet qui ait de la durée et de laisser, après l'acte même de sa volonté, aucune marque de l'exercice de sa puissance. Pour donner quelque permanence à ses décrets, il serait condamné à les renouveler sans cesse. Il faut donc croire que les décrets de Dieu laissent leur trace imprimée sur les substances créées, c'est-à-dire une certaine force, une certaine efficacité, principe ultérieur de tous les divers phénomènes qu'elles produisent. Leibnitz rassure ceux qui craindraient que cette activité attribuée aux créatures ne détruisît leur dépendance à l'égard de Dieu. Il est vrai qu'elles agissent, qu'elles sont causes, qu'elles accomplissent des actes véritables, mais elles n'en sont pas moins dépendantes du créateur, parce que c'est de lui que vient primitivement la force en vertu de laquelle elles agissent.

Mais pour avoir mieux compris la nature des substances créées en leur restituant l'activité, on n'a pas résolu la question de leur rapport avec cette activité infinie qui est la source d'où elles découlent. Leibnitz se borne à affirmer leur dépendance ; quant au comment en détail, il pense qu'on ne saurait le comprendre (1). Toutefois il lui arrive de dire que chaque créature dépend de Dieu, non seulement en tant que créée, mais en tant qu'elle est et en tant qu'elle agit, que

(1) *Nouveaux essais sur l'ent. hum.*, livre 4, chap. 10.

Dieu produit continuellement dans la créature tout ce qu'il y a en elle de bon, de positif et de parfait (1). Il lui arrive même aussi de se servir du mot de création continuelle pour exprimer ce rapport. « Dans le fond, leur conservation n'est autre chose qu'une création continuelle, comme les scholastiques l'ont fort bien reconnu (2). » Cependant d'un autre côté on le voit critiquer les arguments de Descartes, en faveur de cette création continuelle. « Pour bien examiner si la conservation est une création continue, il faudrait considérer les raisons sur lesquelles ce dogme est appuyé. Les cartésiens se servent pour le prouver d'un principe qui n'est pas assez concluant. Ils disent que les moments du temps n'ayant aucune liaison nécessaire les uns avec les autres, il ne s'ensuit pas de ce que je suis en ce moment, que je sois le moment d'après. On peut répondre qu'à la vérité, il ne s'ensuit pas nécessairement de ce que je suis que je serai, mais cela suit pourtant naturellement, c'est-à-dire, de soi *per se*, si rien ne l'empêche (3). » J'en conclus qu'il ne faut pas prendre à la rigueur dans Leibnitz ce terme de création continuelle, qui serait une contradiction, comme nous allons nous en assurer de plus en plus, avec sa monadologie et qui le ramènerait au Dieu seul acteur des cartésiens. Préoccupé de la détermination de la substance finie, Leibnitz ne semble pas l'avoir été au même degré de la détermination du lien qui la rattache à la substance infinie.

(1) *Essais de théodicée*, 1re partie, § 31.

(2) *Nouveaux essais sur l'entend. humain*, liv. 4, chap. 10. Wolf dit aussi que la conservation et la création sont une même chose au regard de Dieu, *conservatio continuata creatio est.* (*Theologia naturalis*, 2 vol. in-4°, 1730, Francf., cap. 7.)

(3) *Théodicée*, p. 614, édit. Dutens.

Non seulement il restitue la force et l'activité aux substances créées, mais il en fait leur essence même. A ce qui n'agit pas, il enlève le nom de substance, *quod non agit substantiæ nomen non meretur* (1). Cette force qui est l'essence même de la substance, n'est pas une simple possibilité d'agir, ni une force en puissance qui, pour passer à l'acte, aurait besoin de quelque excitation étrangère. La puissance que Leibnitz attribue à la substance est actuellement active et agissante et non la puissance nue de l'École. La puissance de l'Ecole ne signifiait qu'une possibilité prochaine d'agir ayant besoin d'une impulsion extérieure pour passer à l'acte ; mais la force active, véritable entéléchie, a en elle-même tout ce qu'il faut pour agir, elle enveloppe l'effort, elle est comme un milieu entre la faculté et l'acte lui-même. Pour agir, elle n'a besoin ni d'aiguillon, ni de secours, elle ne réclame que l'enlèvement de l'obstacle. Telle est la vertu que Leibnitz attribue à toute substance sans exception, tout aussi bien à la corporelle qu'à la spirituelle (2).

Leibnitz nous a appris quelle est l'essence de la substance, mais non encore quelle est la substance simple, premier principe irréductible, et dernier élément de l'analyse de toutes choses. Il faut admettre qu'il y a des substances simples, car la variété des phénomènes et les continuelles décompositions des corps organisés, ne permettent pas de s'arrêter à l'idée d'une substance unique; et le principe de la divisibilité à l'infini conduit à cette conséquence absurde de multitudes et de composés sans éléments. Mais quelles seront ces unités de substance ? D'abord Leibnitz avait cru les trouver dans les atomes de Démocrite,

(1) Tome 1er, 2e partie, p. 392, édit. Dutens.

(2) *De primæ philosophiæ emendatione et notione substantiæ*, tome 2, page 18, édit. Dutens.

mais bientôt réfléchissant qu'un atome matériel sera toujours étendu et par conséquent divisible, il fut conduit à en exclure toute matière, soit au sens de Démocrite, soit au sens de Descartes, pour les faire consister en des forces simples et irréductibles. Par opposition aux atomes matériels, il leur donne le nom d'atomes formels, quelquefois aussi il les qualifie d'entéléchies, nom emprunté à la philosophie d'Aristote, pour signifier qu'elles ont en elle une certaine suffisance par laquelle elles sont à elles-mêmes le principe et la source de toutes leurs actions, mais le plus souvent il les appelle des monades à cause de leur unité et simplicité absolue. C'est ainsi que Leibnitz en corrigeant l'erreur fondamentale du cartésianisme, donne le remède au spinozisme. Voilà énfin de persistantes et réelles substances, non moins profondément distinctes des phénomènes que de la substance infinie elle-même, et non des fantômes de substances sans consistance et sans action, qu'absorbe l'unique vraie cause et l'unique vraie substance. Qu'il n'y ait pas de telles substances et rien ne s'oppose au panthéisme; sans les monades, dit très-bien Leibnitz, Spinoza aurait raison (1).

Tout l'univers de Leibnitz est bâti avec les mêmes matériaux. Les deux mondes de l'esprit et de la matière sont ramenés à une admirable unité sous le gouvernement du meilleur et du plus parfait des monarques. Voyons d'abord ce que les monades ont de commun avant de rechercher par quoi elles se distinguent les unes des autres. Absolument simples, elles ne se forment ni ne se décomposent, elles ne naissent ni ne périssent. Toutes elles datent du jour de la création, et de même qu'elles ne peuvent commencer, de même elles ne peuvent cesser d'être que par un *fiat* de la toute-puissance divine. Ni la génération ni la mort n'intro-

(1) Lettre au P. Bourguet.

duisent ou emportent une seule monade, il n'y a ni naissance ni mort, mais seulement enveloppement ou développement.

Il substitue les monades à l'étendue essentielle de Descartes. Il y a nécessité de concevoir dans la matière quelque chose capable d'action et de résistance. Si le corps n'était qu'étendue, il serait indifférent au mouvement et au repos. Pourquoi pour mettre un corps en mouvement faudrait-il une certaine force d'autant plus grande que le corps est plus grand, pourquoi dans le choc de deux corps en mouvement, le premier perdrait-il de sa vitesse en poussant l'autre devant lui ? Donc la seule étendue ne rend pas compte des propriétés des corps, du mouvement et de ses lois. Les cartésiens, selon Leibnitz, renversent l'ordre des paroles et des pensées, prennent un phénomène pour le sujet du phénomène, ou un effet pour une cause, en faisant de l'étendue une substance. L'étendue ne signifie qu'une répétition ou multiplicité continuée de ce qui est répandu, pluralité, continuité, coexistence des parties, elle suppose nécessairement un sujet, une substance à laquelle il appartienne d'être répétée et continuée. On ne peut expliquer la nature du corps sans cette substance répétée et continuée dont la notion est antérieure à l'étendue. L'étendue ne serait qu'un flux de phénomènes sans consistance, qu'une pluralité sans unité, sans ces principes premiers qui la constituent.

Mais si l'étendue n'est pas une substance, elle est un phénomène très-réel qu'il faut expliquer. Comment les monades séparées les unes des autres et inétendues nous donneront-elles la perception de la continuité et de l'étendue ? Selon Leibnitz, la perception de l'étendue n'est que celle d'une continuité indistincte de résistance produite par la connexion, la coordination et la mutuelle limitation des monades unies au sein d'un même système. Avec des organes moins obtus

et avec une vue plus claire des choses, au lieu de cette continuité indistincte de résistance, nous percevrions l'ordre, la liaison et les limites de chacune de ces forces, de même qu'au lieu d'apercevoir un cercle de feu lorsqu'un charbon enflammé tourne dans la fronde, nous verrions un point lumineux occuper successivement diverses parties de l'espace. Encore ici nous sommes pour Leibnitz contre Descartes. Qu'on ne dise pas qu'avec des parties inétendues il est aussi impossible d'obtenir de l'étendue qu'un nombre quelconque avec des zéros. Quel rapport imagine-t-on entre des zéros et ces forces très-réelles qui de toutes parts nous pressent dans le système de Leibnitz ? Autant avec l'étendue il paraît impossible de faire l'inétendu, l'atome matériel par exemple, autant avec l'inétendu répété il semble facile de concevoir qu'on produise la continuité de résistance en laquelle consiste l'étendue. La pluralité n'est pas dans l'unité, mais l'unité ajoutée à elle-même produira la pluralité ; de même plusieurs forces agissant simultanément nous donneront cette notion de l'étendue qu'une seule ne pourrait nous donner.

Enfin voici un avantage métaphysique que fait valoir Leibnitz en faveur de son hypothèse sur l'essence de la matière. C'est un principe incontestable que toute réalité vient de Dieu. Ou il faut ériger la matière en un être existant par lui-même, ou il faut faire dériver de Dieu ce qu'elle contient de réalité. Or si cette réalité est l'étendue, comment en placer la source en Dieu, sans par là-même, en dépit de toutes les subtilités, le faire étendu. Nous avons vu les inextricables embarras où Malebranche, Fénelon et d'autres encore ont été jetés ici par la doctrine de l'étendue essentielle. Mais à cette étendue matérielle substituez des forces simples et vous ne rencontrez plus les mêmes difficultés, les mêmes contradictions à faire de Dieu le père des corps comme des esprits, puisque les uns et les autres ont la même essence, à savoir

ces forces qui, suivant une poétique expression de Leibnitz jaillissent comme des éclairs du sein de la divinité, *nascuntur per continuas divinitatis fulgurationes.*

Avec les seules monades, Leibnitz prétend aussi expliquer le temps et l'espace, et résoudre toutes les difficultés touchant leur nature qui troublent les métaphysiciens. Comme Descartes, avec la seule différence des éléments dont il le remplit, il admet le plein et l'infinité de l'univers, en se fondant sur la perfection infinie de Dieu. Comment la main toute-puissante de Dieu n'aurait-elle pas semé des êtres partout où il y avait dans l'espace une place pour les recevoir ? Dieu aurait-il manifesté toute sa puissance s'il n'avait pas créé autant qu'il pouvait créer ? Leibnitz définit l'espace le rapport de coexistence entre toutes ces monades réelles ou possibles. Il suffit de considérer les rapports entre les choses coexistantes et les règles de leurs changements, sans qu'il soit besoin de se figurer une réalité quelconque en dehors des choses observées, pour se faire l'idée de place et par conséquent d'espace. Ni Descartes, ni Leibnitz ne donnent à l'espace une réalité en dehors des choses, mais Descartes l'identifie avec l'étendue matérielle, tandis que Leibnitz n'en fait qu'un simple rapport de coexistence entre ses monades. Il traite le temps comme l'espace, le réduisant à un simple rapport de succession que l'esprit saisit entre les choses : *Spatium fit ordo coexistentium phænomenorum, ut tempus successivorum*, telle est la doctrine de Leibnitz sur le temps et l'espace. L'impossibilité de ne pas admettre le plein fondé sur la perfection infinie de Dieu et de poser une limite à ces relations de coexistence ou de succession entre les monades dont le nombre est infini, et à cet univers qui, comme il le dit, s'étendant par toute l'éternité future, est un infini, voilà ce qui explique les caractères d'infinité et de nécessité avec lesquels notre raison conçoit le temps et l'espace.

De ce qu'il y a de commun entre les monades, passons à ce qui les distingue les unes des autres. Dans cette multitude infinie des monades, il n'en est pas deux qui ne puissent se discerner l'une de l'autre. Leibnitz fait intervenir ici son fameux principe de la raison suffisante. Non seulement, d'après ce principe, rien n'arrive qui n'ait une cause, mais aussi une raison qui l'explique, de telle sorte que rien n'arrive sans qu'il soit possible à celui qui connaîtrait assez les choses, de rendre une raison qui suffise pour déterminer pourquoi il en est ainsi et non pas autrement. Ce principe est vrai sans doute; mais combien peu éclaire-t-il dans ses applications notre intelligence bornée, et combien n'est-il pas facile d'en abuser ? Leibnitz nous en donnera lui-même plus d'un illustre exemple. Deux indiscernables ne sauraient donc, en vertu de ce principe, subsister; ils se confondraient nécessairement ensemble pour ne faire qu'un seul et même être, leur existence étant incompatible avec la sagesse divine, et avec l'ordre des choses où rien ne se fait sans raison : « Quand je nie qu'il y ait deux gouttes d'eau entièrement semblables ou deux autres corps indiscernables, je ne dis pas qu'il soit impossible absolument d'en poser, mais que c'est une chose contraire à la sagesse divine, et qui par conséquent n'existe pas. J'avoue que si deux choses parfaitement indiscernables existaient, elles seraient deux ; mais la supposition est fausse et contraire au grand principe de la raison (1).« Identité des indiscernables, principe des indiscernables ou principe de dissimilitude, tels sont les divers noms par où Leibnitz exprime cette diversité nécessaire de toutes les monades.

Mais par où discerner les monades les unes des autres ? Par l'intérieur et par les seules actions internes, puisqu'elles

(1) Lettres à Clarke. Œuvres philosophiques de Leibnitz , édit. Erdmann, p. 767.

sont absolument simples. Leibnitz définit ces actions internes, des perceptions qu'il appelle la correspondance de l'interne et de l'externe, ou la représentation de l'externe dans l'interne, du composé dans le simple, de la multitude dans l'unité. Il faut prendre garde que Leibnitz ne fait pas de la conscience la condition essentielle, mais seulement un degré de la perception, et qu'il place la conscience après la perception dans l'ordre de la hiérarchie et du perfectionnement des êtres. Ainsi, à toutes les monades, depuis la plus élevée jusqu'à la plus infime, il attribue des perceptions. Avec la perception il place dans chaque monade une tendance à passer d'une perception à une autre, qui est le principe de son changement, et qu'il appelle appétition. Dans chaque monade, l'appétition répond à la perception, comme en nous la volonté répond à l'intelligence. Ces représentations des monades inférieures, que n'accompagne pas la conscience, n'en sont pas moins réelles, et, selon Leibnitz, elles les impressionnent confusément à un certain degré, comme nous impressionne le bruit confus de la mer, quoique nous ne puissions distinguer les bruits particuliers de chaque vague dont il se compose.

Leibnitz a dit, non pas en un sens métaphorique, mais en un sens littéral que chaque monade est un miroir de l'univers. Non seulement il entend par là que chaque monade est en une relation déterminée avec l'ensemble, de telle sorte qu'une intelligence capable d'embrasser ce rapport pourrait en déduire l'univers tout entier, mais il entend que chaque monade porte en elle et s'offre à elle-même, quoique d'une manière confuse, une représentation de tout l'univers. Il est difficile de comprendre ce que signifie cette représentation qui ne représente rien au sujet lui-même de la représentation. Ce miroir de l'univers dans chaque monade, ou ne signifie qu'une vérité assez vulgaire sur l'enchaînement de toutes les

parties de l'univers, on aboutit à cette contradiction d'une représentation qui ne représente rien (1).

De la diversité de ces perceptions et appétitions résulte non seulement une variété infinie, mais une hiérarchie entre toutes les monades. Depuis la plus infime, en qui la conscience, à aucun degré, n'accompagne la perception, et qu'on peut se représenter comme une simple force de cohésion, jusqu'à celle qui a la pleine et claire conscience d'elle-même, et qui est douée de raison, on monte, selon Leibnitz, par une suite non interrompue de degrés presque insensibles. Il conçoit tous les êtres de la nature en une progression indéfinie dont la raison est infiniment petite et il admet, comme un axiome, qu'il n'y a pas une seule brusque transition dans la nature, *non datur saltus in natura*. « Rien ne se fait tout d'un coup, et c'est une de mes grandes maximes, et des plus vérifiées, que la nature ne fait jamais de sauts. J'appelle cette loi, la loi de la continuité, l'usage en est très-considérable dans la physique. Elle porte qu'on passe toujours du petit au grand, et à rebours par le médiocre dans les degrés, comme dans les parties, et que jamais un mouvement ne naît immédiatement du repos, ni ne s'y réduit que par un mouvement plus petit, comme on n'achève jamais de parcourir aucune ligne en longueur avant que d'avoir achevé une ligne plus petite, quoique jusqu'ici ceux qui ont donné les lois du mouvement aient cru qu'un corps peut recevoir en un moment un mouvement contraire au précédent (2). » Sans doute cette loi de la

(1) Diderot est plein d'un singulier enthousiasme au sujet de ce miroir représentatif ou concentrique de l'univers dans chaque monade : « Cette idée que les petits esprits prendront pour une vision, est celle d'un homme de génie; pour le sentir, il n'y a qu'à la rapprocher de son principe d'enchaînement et de dissimilitude. » *Encyclopédie*, art. LEIBNITZ.

(2) Avant-propos des *Nouveaux essais sur l'entendement humain*.

continuité est d'une application moins rigoureuse à l'étude des êtres de la nature qu'à la géométrie ou à la mécanique, mais néanmoins elle a jeté une nouvelle lumière sur la nature, suscitant la découverte d'un grand nombre de rapports nouveaux entre les différentes classes des êtres, et à son tour recevant une confirmation nouvelle de la découverte de ces rapports (1).

Mais s'il y a suite et enchaînement, il n'y a point, selon Leibnitz, de réciprocité d'influence et d'action entre les monades. Toutes les actions internes d'une monade dépendent invariablement de la seule force qui est en elle ; Dieu lui-même, dès l'origine des choses, a mesuré cette force et en a réglé toutes les perceptions ; tout sort du fond de la monade et tout en sort nécessairement. Aucune force au monde ne pourra jamais modifier la série fatale des actions que, de toute éternité, dans le plan de l'univers une monade a été prédéterminée à produire. En vertu du principe de la raison suffisante, il affirme que les perceptions sont nécessairement enchaînées les unes dans les autres, que celle qui suit est contenue dans celle qui précède, de là cette maxime célèbre, prise par Leibnitz en un sens rigoureux et mathématique qui exclut toute contingence, comme toute liberté, le présent est gros de l'avenir, *præsens gravidus futuro*. Les monades, dit pittoresquement Leibnitz, n'ont pas de fenêtres par lesquelles quelque chose puisse entrer ou sortir. Il faut donc concevoir chaque monade comme un monde à part qui, alors même que tous les autres mondes auraient été anéantis, continuerait d'être, d'agir, de se mouvoir de la même manière. Qui se fût attendu à voir l'activité essentielle rendue aux créatures aboutir à cette

(1) Citons Leibnitz lui-même, qui a fait, au sujet d'êtres intermédiaires entre les végétaux et les animaux, une prédiction plus tard vérifiée par la découverte des zoophytes.

négation de toute action réciproque qui est le fondement de l'harmonie préétablie !

Les monades changent la notion cartésienne de l'esprit, comme elles changent celle de la matière. L'abîme ouvert par Descartes, entre la matière et l'esprit, semble comblé par Leibnitz. Il n'y a plus que des éléments identiques de tous les êtres, à savoir les monades, et qu'un seul monde, celui des forces plus ou moins conscientes d'elles-mêmes, sous l'empire de cette grande et belle loi de la continuité. A proprement parler, toutes les monades sont des âmes, puisque toutes sont simples et excluent également la notion commune de matière. Toutefois, par déférence pour la langue vulgaire, Leibnitz réserve plus particulièrement ce nom aux monades qui président à une organisation, et qui ont, à quelque degré, conscience de leurs perceptions. La différence de ce qui n'entre que comme simple élément dans un agrégat, ou de ce qui y préside, de ce qui coordonne ou de ce qui est coordonné, de ce qui a conscience ou de ce qui n'a pas conscience, voilà ce qui sépare le corps de l'esprit. Les corps sont des substances composées, des agrégats de monades, et les âmes sont les monades qui président à ces agrégats. Dans tout être vivant il y a une monade centrale qui est l'âme et des monades centralisées ou coordonnées par rapport à cette monade centrale, qui constituent le corps et les organes. Suivant l'ajustement plus ou moins heureux de ces organes, la monade occupe un rang plus ou moins élevé dans la hiérarchie des âmes, elle est ou simple force de cohésion, ou principe de vie, ou principe de sentiment et d'intelligence.

De ce qui précède résulte une autre opposition remarquable entre Leibnitz et Descartes. Tandis que Descartes ne met une âme que dans l'homme, et partout ailleurs, même dans les animaux un pur mécanisme, Leibnitz met

des âmes partout, dans la pierre, dans la plante et, à plus forte raison, dans l'animal. Il accorde non seulement aux animaux des âmes de même nature que la nôtre, mais aussi une intelligence à laquelle, pour égaler la nôtre, il n'a manqué que d'être jointe à des organes moins imparfaits. Voici quelles bornes il assigne à cette intelligence des bêtes et par quelle différence essentielle il la sépare de la nôtre. Autant, dit-il, qu'on peut en juger, leur intelligence est purement empirique; bornés à l'association et à la mémoire des idées, ils sont incapables de toute proposition générale et nécessaire. Ils ne raisonnent pas, mais passent d'une image à une autre, et à chaque rencontre nouvelle qui paraît être semblable à la précédente, ils s'attendent à ce qu'ils y ont trouvé joint autrefois, comme si les choses étaient liées dans la réalité, parce que leurs images sont liées dans leur mémoire (1). En donnant aux animaux des âmes simples et spirituelles, on leur donne des âmes immortelles sans doute, mais non pas cependant égales aux âmes humaines pour la dignité et pour les destinées. Une immortalité métaphysique, immortalité sans conscience, est le partage de l'âme de l'animal, et l'immortalité morale avec conscience d'elle-même est le partage de l'homme.

Ainsi arrivons-nous, comme par degrés, jusqu'à cette monade qui, par la raison, s'élève au-dessus de toutes les autres. A la notion cartésienne de l'âme humaine, Leibnitz adresse des critiques analogues à celles contre la notion cartésienne de la matière. Définir l'âme par la pensée, de même que définir le corps par l'étendue, c'est les définir par leur acte et non par leur essence. Non moins impérieusement que l'étendue, la pensée réclame un sujet. Il est impossible de s'arrêter à la pensée, qui n'est qu'un phénomène, et de ne pas remonter jusqu'à quelque chose qui pense, or ce quelque

(1) Avant-propos des *Nouveaux essais*.

chose est une force essentiellement active, une monade dont les actions internes se distinguent des actions de toutes les autres monades, par le degré de lumière et de conscience dont elles sont accompagnées. Dans le système de Leibnitz, cette force simple, irréductible et essentiellement active, est à la fois le principe de l'organisation, de la vie, et le principe de l'intelligence. Leibnitz, dans un être animé et intelligent, n'admet pas deux monades centrales, l'une pour l'organisation et la vie, l'autre pour la pensée, ou, pour parler la langue des scholastiques, une âme végétative et sensitive et une âme intelligente superposées en quelque sorte l'une sur l'autre, et d'un autre côté, il ne fait pas de la vie un pur mécanisme. C'est une seule et même monade qui, selon les divers degrés de puissance auxquels elle s'est élevée par des évolutions successives, correspondantes à celles des organes auxquels elle est associée, de végétative et sensitive devient pensante, et qui, devenue pensante, demeure principe d'organisation et de vie. Nous verrons cette doctrine de l'unité du principe de la vie et de la pensée confirmée et développée dans Leibnitz par ses vues sur la préexistence des germes, sur les évolutions progressives des monades et sur l'indissoluble union de l'âme avec des organes.

Telle est, selon Leibnitz, la nature de l'âme. L'âme n'est donc pas une simple et inerte pensée, un hôte purement contemplatif, absolument étranger au corps dans lequel il réside, mais une force essentiellement active qui domine, agrége, coordonne toutes celles dont le corps est composé, en même temps qu'elle a conscience de ses actions internes et s'élève jusqu'à la raison. Voilà comment il faut, avec Leibnitz, rectifier et en quelque sorte tempérer le spiritualisme abstrait de Descartes, et couper court à toutes les vieilles railleries des matérialistes sur l'association de deux substances de nature

opposée, sur le mode et l'époque de l'infusion de l'âme raisonnable au sein de l'être vivant, etc.

La notion de la substance finie en général, la nature du corps et de l'âme en particulier, voilà l'opposition fondamentale entre la philosophie de Descartes et celle de Leibnitz, par où se trouve corrigée cette grande erreur de la métaphysique cartésienne que déjà si souvent nous avons signalée. Mais après avoir vu Leibnitz se séparer de Descartes, au point de départ même de la métaphysique, nous allons le voir revenir à lui, pour la question des idées et pour celle de la communication des substances.

CHAPITRE XVIII.

De l'activité essentielle de l'âme.—De la liberté.—L'âme pense toujours.—De l'origine des idées.—Leibnitz disciple de Descartes et adversaire de Locke.—Caractère particulier de sa doctrine sur les idées.—En quel sens il distingue des idées qui viennent des sens et des idées qui n'en viennent pas.—Caractères des idées innées. — Opposition de la raison et de l'expérience. — Général primitif absolu donné en même temps que l'individuel au sein de la conscience. — Principes absolus *a priori* dans la spéculation et la pratique.—Siége des vérités éternelles en Dieu.—Communication de tous les esprits avec Dieu.—Harmonie entre les lois de la nature et celles de la raison.—Distinction de vérités *a priori*, suivant l'ordre de la convenance et suivant l'ordre de la nécessité. — De la destinée de l'âme avant et après cette vie.—Indissoluble union de l'âme avec des organes. — Préexistence, dans les germes de l'animal tout entier, de l'âme et du corps. — Évolutions progressives. — Du séjour des bienheureux.—De l'accord de l'âme et du corps et de toutes les substances.—Difficulté du problème pour Leibnitz.—Influence du cartésianisme.—Facile passage des causes occasionnelles à l'harmonie préétablie.—Critique des causes occasionnelles, par Leibnitz.—Hypothèse de l'harmonie préétablie. — Accord des substances en général. — Accord de l'âme et du corps.—Vains efforts de Leibnitz pour accommoder son hypothèse avec la contingence et la liberté.—Contradiction de l'harmonie préétablie avec la conscience et avec les principes de la monadologie.

L'âme est toujours active. Le plus ou moins de clarté ou de confusion des perceptions, voilà, selon Leibnitz, la seule différence entre ses actions et ses passions. Cette activité essentielle de l'âme est une activité volontaire et libre. Consent-

on à oublier un moment les principes de Leibnitz qui sont en contradiction avec la liberté, l'abus de la raison suffisante, l'enchaînement nécessaire de toutes les perceptions de chaque monade, dont il a déjà été question, et l'harmonie préétablie, dont bientôt nous parlerons, on ne peut qu'admirer la profondeur avec laquelle il établit le vrai caractère de la liberté également distant de la nécessité et de l'indifférence, dans l'homme comme dans Dieu. Il ne faut pas, dit-il, abandonner ces axiômes, que la volonté suit le plus grand bien et fuit le plus grand mal. Jamais nous n'agissons sans un motif, même dans les circonstances les plus insignifiantes, et le motif qui entre tous les autres nous détermine est toujours celui qui nous paraît le meilleur. Combattre les passions qui aveuglent l'intelligence, retenir notre jugement jusqu'à ce que nous ayons discerné le meilleur réel du meilleur apparent, voilà en quoi consiste la liberté. Est-ce à dire que le motif le meilleur entraîne la volonté comme le poids le plus fort fait trébucher la balance de son côté? Leibnitz ruine cette comparaison, chère aux fatalistes, par cette distinction, dont la conscience atteste la vérité, que ce ne sont pas les motifs qui entraînent la volonté, mais la volonté qui se détermine sur les motifs. En d'autres termes, nous sentons en nous le pouvoir soi-mouvant, voilà ce qui nous préserve de toute assimilation avec une balance et les poids qui entraînent ses plateaux. Mais d'ailleurs on ne peut, sans contradiction, supposer que l'homme, être intelligent, ne se détermine pas en vue du meilleur. Le choix constant et infaillible du meilleur est l'idéal de la liberté. On ne peut le nier sans aboutir à cette conséquence absurde que, dans l'homme faible qui tantôt fait le bien et tantôt fait le mal, dans le fou et l'insensé qui agissent contre tout motif raisonnable, il y a plus de vraie liberté que dans le sage et le saint qui font toujours le bien et n'agissent que conformément à la raison. Or je doute, dit

très-bien Leibnitz, que pour l'amour d'une telle liberté personne voulût être fou et insensé (1).

L'âme; force consciente d'elle-même qui sans cesse produit quelque effet, pense toujours. Leibnitz défend cette doctrine cartésienne contre les objections de Locke. L'erreur de Locke est de croire que l'âme ne pense ou n'a pensé que lorsqu'elle s'aperçoit ou se souvient distinctement de la pensée. Mais n'y a-t-il pas dans l'âme une foule d'impressions et de perceptions qui nous échappent à cause du défaut d'attention, soit parce qu'elles sont trop faibles, soit parce qu'elles ne se distinguent pas suffisamment les unes des autres? Non seulement ces perceptions insensibles existent dans l'âme, mais encore elles y exercent une certaine influence qui, pour n'être pas remarquée, n'en est pas moins réelle. N'en pas tenir compte dans la science de l'entendement humain, dit Leibnitz, serait commettre une erreur égale à celle du physicien qui ne tiendrait nul compte des corpuscules. Ce sont ces perceptions insensibles qui font ces goûts, ces humeurs, ces dispositions d'esprit, dont nous cherchons en vain la cause, et qui sont la raison d'une foule de déterminations que nous croyons n'avoir aucun motif. Ce sont elles, dit encore Leibnitz, qui au moment de la mort, lorsque toutes nos perceptions s'obscurcissent et se confondent, rattachent l'une à l'autre, par une chaîne non interrompue, l'existence qui finit à celle qui commence.

Mais d'où viennent toutes ces idées dont l'âme n'est jamais un seul instant dépourvue? Cette question de l'origine des idées a été traitée par Leibnitz surtout dans les *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, qui sont une réfutation, chapitre par chapitre, de l'*Essai* de Locke. Ici Leibnitz est un disciple de Descartes en même temps qu'un adversaire de

(1) *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, livre 2, chap. 21.

Locke. Toutefois sa doctrine sur les idées offre quelques nuances particulières, par suite de son principe que toutes les actions internes d'une monade sortent irrésistiblement de son propre fond, sans aucune influence du dehors. De là suit, en effet, que toutes les idées, sans exception, sortant du fond même de l'âme, sont toutes innées. Si néanmoins il distingue des idées qui viennent des sens et d'autres qui n'en viennent pas, c'est pour s'accommoder au langage vulgaire, comme les coperniciens parlent avec les autres hommes du coucher et du lever du soleil. Cependant il reconnaît, même dans son système, un certain fondement à cette distinction, en tant que, parmi nos idées, les unes représentent ce qui se passe dans les sens, et les autres ce qui ne s'y passe pas. Aussi veut-il démontrer que Locke a tort, même dans le système vulgaire de la communication des substances, et qu'il faut admettre des idées gravées, pour ainsi dire, dans le fond de l'âme. Les philosophes qui conçoivent l'âme comme inerte et matérielle, semblable à une cire molle sur laquelle tout s'imprime, ont pu seuls s'arrêter à cette représentation chimérique de l'âme comme une table rase antérieurement à l'expérience. Veut-on dire que l'âme n'a d'abord que des facultés en puissance; mais toute faculté ou force n'est jamais sans agir, sans produire quelques effets plus ou moins considérables; des facultés qui n'agissent pas ne sont que des abstractions et des chimères. Non seulement nous recevons des images dans le cerveau, mais nous en formons de nouvelles quand nous combinons nos idées, donc l'âme n'a jamais été une table rase où unie.

Mais quels caractères y sont naturellement empreints? De même que Descartes, Leibnitz n'entend pas par idées innées des notions toujours présentes à l'esprit, mais des dispositions et virtualités naturelles. Il ne faut pas, dit-il, s'imaginer qu'on puisse en tout temps et à livre ouvert, lire dans l'âme

ces éternelles lois de la raison, comme l'édit du préteur dans son album. Ces vérités sont innées à l'âme de la même manière qu'une figure d'Hercule tracée par les veines d'un bloc de marbre, pourrait être dite innée à ce marbre, quoique, pour la dégager, il fallût la travailler et la polir. Les idées innées sont enfouies dans l'âme, jusqu'à ce que l'expérience vienne les faire paraître à la lumière et les rendre présentes à l'esprit. Universalité et nécessité, tels sont les deux grands caractères qui distinguent ces idées de celles représentatives de ce qui est dans le sens. Tout ce qui est du domaine des sens et de l'expérience est marqué d'un caractère de contingence, est limité par le temps et par l'espace. L'expérience ne donne que ce qui est et non ce qui doit être. Ses principes sont fondés sur des faits; or, quelque grand qu'en soit le nombre, il ne peut donner un caractère de nécessité universelle au principe qui en a été extrait. La terre a tourné bien des fois autour du soleil, cependant on n'en peut conclure que ce soit un fait nécessaire ; nul procédé de l'esprit ne peut faire rendre à l'individuel ce qu'il ne contient pas. Si, comme Locke le prétend, tout fait primitif de conscience était une notion individuelle, toute notion générale ne serait qu'un tout collectif ultérieurement composé par notre intelligence, et aucune généralisation expérimentale n'étant assurée de comprendre tous les faits individuels, il faudrait renoncer à toute démonstration mathématique et à la certitude absolue, il faudrait donner gain de cause aux sceptiques. D'ailleurs toute généralisation même expérimentale, quelque bornée qu'elle soit, ne peut s'opérer qu'en vertu d'idées générales antérieures, d'où Leibnitz conclut à l'existence d'un général primitif absolu, donné en même temps que l'individuel, au sein de la conscience ; ce qui revient à dire, avec Malebranche, qu'il y a le sentiment et l'idée au sein de toute connaissance

ou, comme nous le disons, que la raison intervient dans toutes nos idées.

Telle est l'origine que Leibnitz assigne aux principes qui sont le fondement des mathématiques, de la physique, de la métaphysique et de la morale, lesquels ont pour caractère d'embrasser tous les temps et tous les lieux, de s'étendre à toutes les intelligences et de fonder des démonstrations d'une vérité absolue. Il reconnaît l'existence de pareils principes, non seulement dans la spéculation, mais encore dans la pratique, et défend contre Locke la réalité d'une loi éternelle et nécessaire de justice gravée dans toutes les âmes. Que prouvent toutes ces coutumes monstrueuses alléguées par Locke? De ce qu'une loi a été méconnue et violée, il ne suit pas qu'elle n'existe pas. Les vérités innées peuvent être obscurcies par les besoins du corps, par les perceptions confuses des sens, mais non jamais être entièrement effacées. Il reprend Descartes d'avoir fait dépendre les vérités éternelles de décrets arbitraires de Dieu, tandis qu'elles dépendent nécessairement de son seul entendement, dont elles sont l'objet intérieur. De même que Malebranche, il place en Dieu l'exemplaire de ces vérités éternelles et nécessaires gravées dans toutes les âmes humaines, et il fait entrer tous les esprits et tous les génies en communication avec Dieu par la raison (1). C'est en Dieu, dit-il, qu'est le siége de ces vérités, types immuables du bon, du beau et du vrai, qu'il a suivies dans la conception du plan de l'univers (2). Mais comme ces vérités nécessaires sont aussi le fond même de notre raison, il arrive que les mêmes principes par lesquels Dieu a ordonné le monde, ont un reflet dans notre intelligence : *Cum Deus*

(1) *Principes de la nature et de la grâce.*

(2) *Principia philosophiæ*, édition Dutens, tome 2, p. 21.

calculat et cogitationem exercet fit mundus (1) ; or, la raison est la faculté d'imiter ce calcul divin. De là une sorte d'harmonie et de parallélisme entre l'ordre des faits de la nature et les déductions de notre raison , entre les lois de l'être et de la pensée ; de là l'espérance de pénétrer jusqu'à un certain point dans la pensée de Dieu et dans le plan divin de l'univers en consultant ces mêmes vérités. Tel est le fondement de la confiance de Leibnitz dans ces principes *a priori*, puisés dans l'idée de la perfection de Dieu, qu'il applique à l'interprétation de la nature, tel est le sens dans lequel il a dit : la vraie physique doit être puisée à la source des perfections divines. De là, en effet, découlent ces principes de la convenance avec la perfection divine, de la raison suffisante, de la continuité, de la moindre action , etc., qui jouent un grand rôle dans la métaphysique et la physique de Leibnitz. « Il s'ensuit de la perfection suprême de Dieu qu'en produisant l'univers il a choisi le meilleur plan possible, où il y ait la plus grande variété avec le plus grand ordre, le terrain , le lieu , le temps le mieux ménagés, le plus d'effet produit par les voies les plus simples, le plus de puissance, le plus de connaissance, le plus de bonheur et de bonté dans les créations, que l'univers en pouvait admettre. » Toutefois il ne met pas ces vérités de la raison , fondées sur la considération de ce qui convient à la perfection infinie de Dieu, au même rang que les vérités éternelles qui sont absolument nécessaires et dont le contraire implique contradiction. Les premières n'appartiennent qu'à l'ordre de la convenance, et n'ont qu'une nécessité morale, les secondes dépendent du principe de contradiction et sont d'une nécessité géométrique ou métaphysique (2). En

(1) *Dissertatio de stylo philosophico.*

(2) *Discours de la conformité de la foi et de la raison.*

résumé, selon Leibnitz, il y a beaucoup d'inné dans l'âme, l'âme même tout entière est innée à elle-même, puisque dès l'origine elle contient en elle-même le germe, les conditions, les lois de tout son développement ultérieur. C'est là ce qu'exprime si énergiquement Leibnitz en ajoutant à la vieille maxime des écoles, *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, cette restriction célèbre, qui la renverse de fond en comble, *nisi ipse intellectus*.

Sur la question de la destinée de l'âme après ou même avant cette vie, Leibnitz se montre moins sobre et réservé que Descartes. Remarquons d'abord la doctrine de l'indissoluble union de l'âme avec des organes, après comme pendant cette vie. Selon Leibnitz, jamais l'âme n'a été ni ne sera séparée du corps, un esprit pur serait un déserteur de l'ordre universel d'après lequel toute âme est liée à un corps en vertu d'une harmonie préétablie. « On comprend assez avec un peu de réflexion que cela est raisonnable et qu'un saut d'un état à un autre infiniment différent ne saurait être naturel. Je m'étonne qu'en quittant la nature sans sujet, les écoles aient voulu s'enfoncer exprès dans des difficultés très-grandes, et fournir matière aux triomphes apparents des esprits forts, dont toutes les raisons tombent tout d'un coup par cette explication des choses dans laquelle il n'y a pas plus de difficulté à concevoir la conservation des âmes et de l'animal tout entier que le changement de la chenille en papillon et la conservation de la pensée dans le sommeil (1). » L'animal tout entier, âme et corps, a de tout temps préexisté dans le germe et il survit à la mort. « Non seulement les âmes, mais encore les animaux sont ingénérables et impérissables, il ne sont que développés, enveloppés, revêtus, dépouillés, transformés, les âmes ne quittent

(1) Tome 2, p. 32, édition Dutens.

jamais tout leur corps et ne passent jamais dans un corps qui leur soit entièrement nouveau. » Si nous ne voyons pas ce corps, c'est qu'il nous échappe par sa petitesse infinie.

Telle est aussi la loi de l'homme et de l'âme humaine. Il ne faut pas croire que Dieu crée une âme au fur et à mesure de chaque naissance humaine. Jamais il n'ajoute ni ne retranche à l'œuvre de la création. Mais de tout temps l'âme de chaque homme a préexisté dans le germe, quoique de tout temps elle n'ait pas été ce qu'elle est aujourd'hui, c'est-à-dire une âme humaine et raisonnable. D'abord purement sensitive, elle ne s'est élevée à cette dignité que par des évolutions successives et en passant par les degrés inférieurs, jusqu'au jour où le corps organisé, dont elle est inséparable, a été de son côté déterminé à former le corps humain. La mort venue, elle ne passe pas dans un nouveau corps en vertu d'une métempsychose, elle garde celui auquel elle était unie pendant cette vie, mais réduit à ce qu'il a d'essentiel et à l'état d'infiniment petit par la destruction de ses parties grossières. L'âme et le corps ayant passé par des évolutions progressives avant d'arriver à leur état actuel, on peut croire qu'après cette vie ils sont destinés à passer encore par de nouvelles évolutions. Quoique Leibnitz ne le dise pas expressément, cela semble résulter de ses idées sur la continuité et la perfectibilité des choses, et de quelques passages de ses *Essais de Théodicée* (1).

Leibnitz va plus loin dans ses conjectures et s'abandonne à une sorte de poétique rêverie sur le séjour des âmes dans leur destinée suprême. Après avoir démontré le peu d'importance de notre planète relativement à l'univers entier, il ajoute :

(1) *Essai de théodicée*, § 341. « Il y a peut-être en quelques endroits de l'univers des animaux plus parfaits que l'homme... Il se peut qu'avec le temps le genre humain parvienne à une plus grande perfection que celle que nous pouvons nous imaginer présentement. »

« Comme il n'y a nulle raison de croire qu'il y a des étoiles partout, ne se peut-il pas qu'il y ait un grand espace au-delà de la région des étoiles ? Que ce soit le ciel empyrée ou non, toujours cet espace immense qui environne toute cette région pourra être conçu comme l'océan où se rendent les fleuves de toutes les créatures bienheureuses, quand elles seront venues à leur perfection dans le système des étoiles (1). » Ni dans Descartes, ni même dans Malebranche lui-même on ne trouverait l'exemple d'une pareille vision qui assurément échappe à toute espèce de critique. L'évolution progressive des êtres sous la loi de la continuité et l'union indissoluble de l'âme avec des organes, voilà les deux idées fondamentales qu'il faut remarquer au milieu de ces hardies conjectures sur la destinée des êtres en général et de l'homme en particulier (2). On peut voir dans la seconde une réaction contre le spiritualisme de Descartes, si souvent accusé d'affranchir l'âme du corps, et de faire de l'homme un esprit pur, même dès cette vie.

Mais nous n'avons encore considéré les monades qu'en elles-mêmes et indépendamment de leurs rapports les unes avec les autres ; nous avons considéré l'âme en elle-même, dans sa nature, ses facultés, sa destinée, mais non dans sa communication avec le corps. Nous avons à dire maintenant comment Leibnitz résout la question de l'accord de ces substances les unes avec les autres. Autant s'est-il montré opposé à Descartes sur la question de la nature des substances, autant va-t-il nous paraître cartésien sur la question de leur accord, même au prix de la plus grave incon-

(1) *Essais de théodicée.*

(2) Charles Bonnet, dans sa *Palingénésie philosophique*, a suivi, sauf de légères modifications, et développé ces deux idées de Leibnitz.

séquence. Ne nous étonnons pas si Leibnitz, après avoir établi la nature des monades, des corps, des esprits et leurs qualités, trouve ce nouveau problème aussi difficile à résoudre que tous ceux qu'il a déjà résolus : « Après avoir établi ces choses, je croyais entrer dans le port, mais lorsque je me mis à méditer sur l'union de l'âme avec le corps, je fus comme rejeté en pleine mer, car je ne trouvais aucun moyen d'expliquer comment le corps fait passer quelque chose dans l'âme, ou *vice versa*, ni comment une substance peut communiquer avec une autre substance créée (1). »

Le problème, en effet, semble insoluble, alors que tout d'abord on a érigé en axiôme l'impossibilité de toute action réciproque des substances les unes sur les autres. C'est au cartésianisme que Leibnitz a emprunté ce prétendu axiôme. Combien n'a-t-il pas fallu qu'il fût entré avant dans son esprit pour y avoir survécu à la notion cartésienne de la substance, dont il semblait n'être que la conséquence. Il n'a pas fallu, d'ailleurs, un grand effort à Leibnitz pour tirer de la philosophie cartésienne son hypothèse de l'harmonie préétablie ou des accords ; lui-même il avoue que le passage des causes occasionnelles à l'harmonie préétablie n'était pas très-difficile (2). Descartes ayant bien reconnu qu'il y a une loi de la nature qui porte que la même quantité de mouvement se conserve dans le monde, il ne lui a manqué, selon Leibnitz, pour arriver à l'harmonie préétablie, que de connaître cette nouvelle loi de la nature, en vertu de laquelle non seulement la même quantité de force totale des corps, mais encore leur direction totale se conserve (3). « Descartes,

(1) *De la nature et de la communication des substances*, tome 2, p. 54, édit. Dutens.

(2) Lettre à M. de Montmort, tom. 5, p. 13, édit. Dutens.

(3) Tome 2, p. 40, édit. Dutens.

dit-il ailleurs, avait quitté la partie là-dessus, autant qu'on peut le connaître par ses écrits; mais ses disciples voyant que l'opinion commune est inconcevable, jugèrent que nous sentons les qualités des corps, parce que Dieu fait naître des pensées dans l'âme, à l'occasion des mouvements de la matière, et lorsque notre âme veut remuer le corps, ils jugèrent que c'est Dieu qui le remue pour elle. Et comme la communication des mouvements leur paraissait inconcevable, ils ont cru que Dieu donne le mouvement à un corps à l'occasion d'un autre corps. C'est ce qu'ils appellent le système des causes occasionnelles, qui a été mis fort en vogue par les belles réflexions de l'auteur de la *Recherche de la vérité* (1).»

Pourquoi Leibnitz ne s'arrête-t-il pas aux causes occasionnelles? Il les juge contraires à la perfection divine et au véritable esprit de la science. Au lieu d'exalter Dieu, elles le rabaissent en le faisant semblable à un ouvrier malhabile, sans cesse obligé de retoucher à son ouvrage pour y maintenir l'ordre et l'harmonie. La science consiste dans la recherche des causes secondes, c'est la détruire que de faire intervenir immédiatement la cause première pour expliquer un fait qui, comme tous les autres, doit avoir sa règle et sa raison. Leibnitz rejette donc les causes occasionnelles, et il résume ainsi son jugement sur les travaux de ses devanciers : « Il faut avouer qu'ils ont bien pénétré dans la difficulté en disant ce qui ne se peut point, mais il ne paraît pas qu'on l'ait levée en disant ce qui se fait effectivement. » Que se fait-il donc effectivement?

Leibnitz le donne clairement à entendre par la comparaison ingénieuse de l'accord de deux horloges placées en face l'une de l'autre. Touchant la raison de leur accord comme

(1) *De la nature et de la communication des substances.*

touchant celle des substances créées, on ne peut faire que ces trois suppositions : ou le balancier de l'une est attaché à celui de l'autre et le met en mouvement, ce qui est la voie de l'influence réciproque ; ou un ouvrier habile va sans cesse de l'une à l'autre, occupé à les régler, ce qui est la voie des causes occasionnelles ; ou elles ont été fabriquées avec tant d'art qu'elles continuent par la suite à se correspondre exactement, sans influence et sans intervention, ce qui est la voie de l'harmonie préétablie, la seule vraie, selon Leibnitz, la seule qui rende compte de l'accord des substances et se concilie avec la perfection de Dieu. Toutes les substances s'accordent, non parce qu'elles agissent les unes sur les autres, ou parce que Dieu les met d'accord par une intervention continuelle, mais parce que toutes sont l'ouvrage d'un même être souverainement parfait qui les a créées et mises en regard les unes des autres, avec une entière prévision de toutes leurs modifications, de leur succession et de leurs rapports. La série d'actions internes dont il a placé le principe dans chaque monade est rigoureusement coordonnée avec celles de toutes les autres monades. Si, à la rencontre d'une première bille, une seconde se met en mouvement, ce n'est pas que réellement elle soit mue par la première ou que Dieu lui-même la meuve, à l'occasion du choc, mais parce qu'il entre dans le plan du monde, réglé de toute éternité par Dieu, que la seconde bille se mette en mouvement à ce point précis du temps et de l'espace où elle devait être rencontrée par la première. Mais considérons plus particulièrement l'harmonie préétablie dans son application aux rapports de l'âme et du corps.

Ni le corps n'agit sur l'âme, ni l'âme sur le corps, mais tous deux agissent isolément et suivant une série prédéterminée d'actions que rien ne peut modifier. Tout l'accord vient d'un parallélisme ou d'une harmonie préétablie entre ces actions. Les lois qui lient les pensées de l'âme produisent des images

qui se rencontrent et s'accordent avec les impressions du corps sur nos organes, et les effets des lois du mouvement dans les corps se rencontrent aussi tellement avec les pensées, que le corps se trouve porté à agir au temps et de la manière que l'âme veut. « Tout ce que la passion ou l'ambition fait faire à l'âme de César est aussi représenté dans son corps, et tous les mouvements de ces passions viennent des impressions des objets joints aux mouvements internes, et le corps est fait en sorte que l'âme ne prend jamais de résolution que les mouvements du corps ne s'y accordent, les raisonnements même les plus abstraits y trouvant leur jeu par le moyen des caractères qui les représentent à l'imagination (1). » Le génie de Leibnitz semble se complaire dans cette hypothèse qui seule lui paraît résoudre toutes les difficultés sur l'accord des substances et l'union de l'âme et du corps, et nous donner la plus haute et la plus magnifique idée sur la providence que jamais les hommes aient conçue.

Assurément nous ne reprocherons pas, avec Bayle, à l'harmonie préétablie de pécher, parce qu'elle exige de Dieu trop de puissance et de prévoyance pour régler à l'avance tous les détails, et les rapports à l'infini de chaque monade avec toutes les autres, de chaque pensée de l'âme avec chaque mouvement du corps. On ne peut faillir en trop présumant de la puissance ou de la sagesse de Dieu infini dans toutes ses perfections. Le vice de l'harmonie préétablie n'est pas dans son rapport avec Dieu, mais dans ses rapports avec l'homme, avec la conscience et la liberté. Si toute la série de nos actes est prédéterminée par rapport à toutes les séries d'actes également prédéterminées du corps et de toutes les monades de l'univers, n'est-il pas clair que nous ne sommes plus que des automates

(1) Tome 2, p. 83, édition Dutens.

spirituels, suivant une expression échappée à Leibnitz, qui témoignent sans doute de la perfection de Dieu, mais à un bien moindre degré que des êtres moraux et libres. Quelles que soient la rigueur et l'évidence de cette conclusion, Leibnitz, aveuglé par l'esprit de système, n'a jamais voulu l'avouer, et non seulement il a toujours prétendu que son système se conciliait avec la liberté, mais même qu'il lui faisait une part plus grande que tous les autres systèmes. Il est vrai qu'il s'abuse par une notion fausse de la liberté, qui est précisément celle en vertu de laquelle Spinoza a aussi prétendu laisser à Dieu la liberté souveraine, tout en l'assujétissant à une nécessité absolue, sous le prétexte que cette nécessité n'est autre que celle de sa propre nature. Ainsi Leibnitz veut-il faire consister seulement la liberté dans l'indépendance des causes extérieures, dans la faculté de tout tirer de son propre fond, ou, suivant son expression, dans la spontanéité d'action accompagnée de la conscience, sans distinguer si cette spontanéité est libre ou nécessaire. Voici cette définition, imaginée sans doute par Leibnitz, pour prouver l'accord de l'harmonie préétablie avec la liberté : *Libertas est spontaneitas intelligentis, itaque quod spontaneum est in bruto vel alia substantia intellectus experte, id in homine vel in alia substantia intelligente altius assurgit et libera appellatur* (1). Sans doute cette spontanéité nécessaire d'action pourra très-bien se concilier avec l'harmonie préétablie, mais nullement avec la vraie liberté qui exclut la nécessité interne, comme la nécessité externe. Qu'importe que nous soyons indépendants à l'égard du dehors, en serons-

(1) Tantum vero abest ut hoc libertati præjudicet ut potius, si quid unquam, illi maxime faveat... Præterea cum juxta hoc systema quidquid in anima confit, ab ipsa sola pendeat, et status sequens non nisi ab ipsa et statu ejus præterito oriatur, quâ, quæso, ratione ipsi majorem tribuere independentiam potuerimus ? (Tom. 1, p. 163, édit. Dutens.)

nous plus libres, si nous sommes nécessités par le fait même de notre nature? La nécessité venant du dehors est, il est vrai, incompatible avec la liberté, mais à bien plus forte raison la nécessité interne qui la tarit dans sa source même, et l'anéantit immédiatement dans son essence. Donc la nécessité interne que suppose l'harmonie préétablie dans tous les êtres, sans exception, est la plus absolue négation de la liberté, telle que l'entend le genre humain et telle que la conscience nous la révèle.

Une harmonie préétablie sans doute règne dans l'univers, mais une harmonie générale entre les agents, les lois, les diverses classes d'êtres de la nature, qui ne suppose pas la prédétermination de tous les effets, de tous les détails, de tous les mouvements et de toutes les pensées, qui limite et règle, sans la détruire, la contingence et la liberté elle-même, et qui a pour fondement, loin de l'exclure, l'action réciproque et la communication des substances suivant des lois générales. Comment ne pas croire à la réalité de cette action réciproque, laquelle nous est si clairement attestée par la conscience au regard de la seule substance qui tombe directement sous notre observation? Quoi qu'en disent Leibnitz ou Malebranche, entre ma volonté de lever mon bras et mon bras qui se lève, il y a plus qu'un rapport de succession, il y a un rapport de causalité. Il faut ou nier notre propre causalité, ou admettre, ce qui en est inséparable, qu'elle produit quelque effet, et sur nous-mêmes et sur ce qui n'est pas nous, sur notre corps, et, par son intermédiaire, sur les autres corps. L'ignorance du comment ne porte aucun préjudice à la certitude du fait lui-même, laquelle ruine toutes les hypothèses contraires, l'harmonie préétablie, comme les causes occasionnelles.

Au moins, dans cette erreur commune, le cartésianisme a-t-il un avantage, celui de la logique, sur Leibnitz. Autant,

de la doctrine de la passiveté absolue des substances créées, paraît-il conséquent de déduire la négation de toute action réciproque, autant le paraît-il peu de tirer la même conséquence du principe opposé de l'activité essentielle. Qui n'admirerait qu'ayant si bien réformé la notion cartésienne de la substance, Leibnitz en garde néanmoins une des principales et des plus fâcheuses conséquences? Comment comprendre que ces forces essentiellement actives n'agissent pas plus que les substances inertes du cartésianisme? Qu'était-il besoin de rendre aux créatures la force et la causalité, pour les convertir de nouveau par l'harmonie préétablie en de simples automates? Il y a donc une vraie contradiction entre les principes essentiels de la monadologie et l'harmonie préétablie, de telle sorte qu'il semble nécessaire de sacrifier l'harmonie préétablie pour garder les monades. Sortons maintenant des choses finies pour nous élever avec Leibnitz jusqu'à la monade des monades qui contient en elle la raison suffisante de l'univers.

CHAPITRE XIX.

Cartésianisme de la théodicée de Leibnitz.—Prétendu perfectionnement de la preuve de l'existence de Dieu de Descartes. — Méthode de Leibnitz pour déterminer les attributs de Dieu. — Conciliation de ses perfections entre elles, avec l'homme et avec le monde.—Intelligence infinie de Dieu. — Privilége de Dieu de n'avoir que des connaissances intuitives. — De l'accord de la prescience infinie avec la liberté. — De la liberté de Dieu. Critique de la liberté d'indifférence. — Nécessité morale— De la divine Providence.—Réfutation de l'objection du mal.—De la cause du mal.— —Mal métaphysique.—Le mal moral, suite du mal métaphysique. — Le mal physique, dépendance du mal métaphysique et du mal moral. — Dieu absous du concours physique et du concours moral à la production du mal.—Antécédemment Dieu ne veut que le bien, conséquemment le meilleur.—Immutabilité et généralité des voies de Dieu. — Critique de Leibnitz contre Malebranche. — Conciliation de cette immutabilité avec les miracles et avec l'efficacité des prières. — Optimisme. — Tout au mieux, non au regard de l'humanité, mais de l'univers ; non au regard de l'univers tel qu'il est en acte, mais tel qu'il deviendra dans toute l'éternité future.—Idée du perfectionnement sans fin de l'univers, inséparable du vrai optimisme. — Antécédents de l'optimisme de Leibnitz dans la théodicée cartésienne.—Rapprochement entre son optimisme et celui de Malebranche.—Discours de la conformité de la raison et de la foi.

Les erreurs de Spinoza et de Malebranche avaient été la première occasion des méditations de Leibnitz sur la nature

des substances créées. Les sophismes de Bayle contre la divine Providence furent l'occasion des *Essais de théodicée.* Autant que personne nous admirons la Théodicée de Leibnitz ; mais il nous semble juste d'en faire en grande partie l'honneur à la théodicée cartésienne dont elle n'est, pour ainsi dire, que le couronnement. Il est facile de montrer que pour les preuves de l'existence de Dieu, Leibnitz n'a rien ajouté à Descartes, et que, pour la question de la Providence, il ne s'élève que bien peu au-dessus des *Méditations chrétiennes* et des *Entretiens métaphysiques* de Malebranche. Leibnitz démontre l'existence de Dieu de deux manières, *a posteriori* et *a priori.* Il le démontre *a posteriori* comme la première raison des choses en vertu du principe de la raison suffisante. Le monde entier n'est que l'assemblage de toutes les choses bornées et contingentes, dont aucune ne porte avec elle la raison de son existence. Il faut donc chercher la raison suffisante et dernière du monde en dehors du monde, dans une substance qui, portant en elle la raison de son existence, soit éternelle et nécessaire. Je passe sur cette preuve qui ne se distingue, que par le terme de raison suffisante, de toutes celles qui se fondent sur le principe de causalité, et où de quelque chose qui n'existe pas par soi, soit de la matière, soit du mouvement, soit de notre propre existence, on conclut à quelque chose qui existe par soi.

Je m'arrête à examiner sa preuve *a priori*, ou plutôt les critiques qu'il adresse et les prétendus perfectionnements qu'il apporte à celle de Descartes. Entre toutes les différentes formes sous lesquelles cette preuve a été exposée par Descartes, Leibnitz semble ne prêter attention qu'à celle qui, de l'idée de l'être souverainement parfait, déduit par un syllogisme la vérité de son existence, sans doute parce qu'il la juge la plus concluante et la moins imparfaite. D'abord il l'avait accueillie avec une foi pleine et entière, comme une démon-

stration non moins rigoureuse qu'aucune de celles de la géométrie (1) ; mais plus tard, il conçut des doutes et des scrupules, et, sans se mettre du parti de ceux qui ne voulaient y voir qu'un sophisme, il n'approuva plus ceux qui la tenaient pour une démonstration achevée. Il loue Descartes d'avoir remis en honneur l'argument de saint Anselme, méprisé par les scholastiques, et même par le Docteur angélique, il admire la beauté de sa démonstration, mais il juge qu'elle a besoin d'être simplifiée et complétée. Nous avons reproché à Descartes de dénaturer par un syllogisme, qui ne prouve que ce qu'on sait déjà, le procédé naturel, l'intuition immédiate par où l'esprit humain, sans aucun secours de la logique, se saisit de Dieu. Mais, loin que Leibnitz reprenne Descartes d'avoir mis en œuvre le syllogisme, là où le syllogisme n'a que faire, il lui reproche de ne pas s'y être enfoncé plus avant, de ne l'avoir pas perfectionné davantage.

D'abord, pour rendre la démonstration plus rigoureuse et plus simple, il substitue l'idée de l'être nécessaire à celle de l'être souverainement parfait. De la seule définition de l'être nécessaire, il suit qu'un tel être existe, s'il est possible, tandis qu'on peut élever des difficultés sur la compatibilité des perfections entre elles, et sur la possibilité de la perfection infinie. Il aime donc mieux dire : *Ens necessarium seu ens de cujus essentia est existentia, sive ens a se existit, ut ex terminis patet. Jam Deus est ens tale, ergo Deus existit* (2). Quant à nous, à cette prétendue simplification, nous ne voyons que l'avantage de mettre encore mieux en évidence, non pas la vérité de l'existence de Dieu, mais l'inutilité et le

(1) *De vita beata*, 1re partie de l'édition d'Erdmann.

(2) *Leibnitzii animadversiones ad Cartesii principia*, publié par le docteur Guhrauer, in-8. Bonn, 1844.—Voir l'article de M. Cousin dans le *Journal des savants*, août, septembre, octobre 1851.

vice du syllogisme, puisque, antérieurement à tout raisonnement, l'existence est encore plus clairement contenue dans l'idée d'un être nécessaire que dans celle de la perfection souveraine. Cette démonstration telle qu'elle est, selon Leibnitz, est considérable et présomptive ; un être, surtout Dieu, doit être réputé possible jusqu'à preuve du contraire ; mais néanmoins elle est imparfaite, étant subordonnée à la possibilité de Dieu qu'elle ne démontre pas. Telle est, selon Leibnitz, la lacune de l'argument de Descartes et le complément qu'il réclame, et voici un des exemples de la manière dont Leibnitz prétend perfectionner l'argument cartésien, en y faisant entrer cette condition de la possibilité : *Ens ex cujus essentia sequitur existentia existit (est axioma identicum seu indemonstrabile)*, *Deus est ens ex cujus essentia sequitur existentia (est definitio)*, *ergo si Deus est possibilis, existit* (1). Pour nier cet argument on est donc réduit à nier la possibilité de l'être en soi; et il suffit d'établir cette possibilité pour mettre à l'abri de tous les doutes l'existence de Dieu. Or, cette possibilité résulte de ce que rien ne l'empêche, de ce que Dieu étant sans limites, il n'enferme ni négation ni contradiction (2). Leibnitz démontre encore la possibilité de l'être en soi, par le principe de la raison suffisante. Si l'être de soi est impossible, tous les êtres par autrui le sont aussi, parce qu'ils ne sont que par l'être de soi, et ainsi rien ne saurait exister. En d'autres termes, si l'être nécessaire n'est point, il n'y a point d'être possible. Par là Leibnitz se vante d'avoir porté cette démonstration plus loin que personne avant lui, et de lui avoir donné le dernier degré de perfection.

(1) Lettre à Bierling, 1710, édit. Erdmann, p. 177.

(2) Thèses au prince Eugène.

Mais il nous semble qu'il s'abuse, que le complément scholastique qu'il veut donner à l'argument de Descartes, est en lui-même d'une complète insignifiance, et ne remédie en rien au vice que nous y avons signalé. Répondons-lui, comme Descartes aux auteurs des secondes objections : « Pour que nous puissions assurer que nous connaissons assez la nature de Dieu pour savoir qu'il n'y a pas de répugnance qu'elle existe, il suffit que nous entendions clairement et distinctement toutes les choses que nous apercevons en elle. » Leibnitz n'a donc ni corrigé ni perfectionné Descartes ; il exagère même, loin de corriger, la faute où il est tombé.

Mais pour la question des attributs de Dieu et de la providence, il dépasse Descartes sinon Malebranche. C'est dans la conscience qu'il puise l'idée première des perfections de Dieu. Descartes avait bien dit : « Pour connaître la nature de Dieu autant que la mienne en est capable, je n'ai qu'à considérer de toutes les choses dont j'ai en moi quelque idée, si c'était perfection ou non de les posséder, et j'étais assuré qu'aucune de celles qui marquaient quelque imperfection n'était en lui, mais que toutes les autres y étaient. » Leibnitz dit mieux encore que Descartes, mais non pas mieux que Malebranche ou Fénelon : « Pour aimer Dieu, il suffit d'en envisager les perfections, ce qui est aisé, parce que nous trouvons en nous leurs idées. Les perfections de Dieu sont celles de nos âmes ; mais il les possède sans bornes ; il est un océan dont nous n'avons reçu que des gouttes ; il y a en nous quelque connaissance, quelque bonté,mais elles sont tout entières en Dieu. » Tel est en effet le vrai point de départ de toute solide détermination des attributs de Dieu. Dieu est un océan dont nous n'avons reçu que les gouttes, comme le dit si bien Leibnitz; tout ce qu'il y a de réel et de positif en nous se retrouve en lui, moins les bornes ; quiconque raisonne sur

un autre fondement ne raisonne que sur des chimères. Intelligence, puissance ou liberté, sagesse ou bonté, tels sont, suivant Leibnitz, les attributs de Dieu (1). Sa puissance va à l'être, son entendement au vrai et sa volonté au bien. Il entreprend de nous donner une faible idée de ces attributs infinis, de les concilier entre eux et avec les imperfections du monde, de répondre aux difficultés qui naissent de l'apparente incompatibilité de la liberté de l'homme avec la nature de Dieu, et à celles qui regardent la conduite de Dieu par rapport à l'homme, difficultés si perfidement remuées par Bayle. Avec l'aide de Dieu qui ne peut lui manquer dans un dessein entrepris pour sa gloire et pour le bien des hommes, il espère les lever toutes et pouvoir dire à ses adversaires :

Aspice quam mage sit nostrum penetrabile telum.

Puisque l'homme est intelligence, Dieu est une intelligence infinie. Pour nous en retracer quelque ombre, il faut en exclure tout ce qui atteste ou suit la limitation en notre intelligence, pour n'y laisser subsister que ce qui est perfection en soi. Donc il n'aura besoin ni de comparer, ni d'abstraire, ni de raisonner, ni d'induire ; l'intuition, seule essentielle à l'intelligence, est l'unique mode sous lequel il nous soit permis de concevoir l'exercice de l'entendement divin. Seul entre tous les êtres, il a le privilége de n'avoir que des connaissances intuitives (2). D'un seul et même regard il embrasse toutes les choses réelles et possibles, avec tous leurs rapports. Leibnitz ne manque pas de faire valoir son har-

(1) *Essais de théodicée*, 1re partie.

(2) *Nouveaux essais sur l'ent. hum.*, liv. 4, chap. 17.

monie préétablie en faveur de l'infinité de l'intelligence de Dieu. Mais cette intelligence infinie équivaut au regard des créatures à une prescience infinie, laquelle semble devoir détruire non seulement toute liberté, mais toute contingence dans le monde. Leibnitz fait de grands, mais inutiles efforts, pour épargner cette conséquence à la prescience infinie. Sans entrer dans cette discussion, bornons-nous à dire que s'il est une manière d'entendre la prescience qui permette d'entrevoir comment elle se concilie avec la liberté, ce ne peut être la prescience de Leibnitz fondée sur l'harmonie préétablie. Mais il est plus heureux à concilier la liberté de Dieu avec son immutabilité, et sa bonté avec l'existence du mal et les imperfections de ce monde.

Rappelons d'abord en quelques mots les antécédents de la question de la liberté de Dieu au sein de la philosophie du XVIIe siècle. Descartes attribue à Dieu une liberté d'indifférence. Hobbes et Spinoza l'assujétissent à une nécessité absolue. Malebranche ne sépare pas la liberté de Dieu de sa sagesse et soutient que Dieu, quoique souverainement libre, ne peut agir que suivant ce qu'il est, suivant sa nature, suivant la loi de l'ordre et de la raison. Bossuet et Fénelon essaient vainement de chercher un milieu entre la liberté d'indifférence de Descartes et la liberté de Malebranche invinciblement assujétie à l'ordre. Leibnitz fortifie et précise la solution de Malebranche par la distinction de la nécessité métaphysique et de la nécessité morale. Dans l'indifférence par rapport au bien et au mal, il voit non la marque de la toute-puissance, mais d'un défaut de bonté ou de sagesse. Que serait un Dieu indifférent entre le bien et le mal, entre la vérité et l'erreur, sinon le plus odieux des tyrans, n'ayant d'autre règle et d'autre loi que son caprice? Où est la garantie que ce qu'il a voulu être la vérité et la justice par un décret arbitraire, il le voudra encore demain ? Étant souverainement intelligent,

Dieu ne peut pas ne pas voir le meilleur, étant souverainement sage, il ne peut pas ne pas le faire. Sa volonté est l'expression, non le principe, de la vérité et de la justice. Qu'on ne dise pas que c'est faire peser un *fatum* sur la divinité, car ce prétendu *fatum* n'est autre chose que la propre nature de Dieu, son propre entendement qui fournit des règles à sa sagesse et à sa bonté. Une nécessité, sans doute, préside à toutes les déterminations de Dieu, mais une nécessité qui résulte de sa sagesse, une nécessité morale en laquelle se concilient admirablement sa sagesse et sa liberté souveraine (1).

Cependant, au premier abord, la liberté d'indifférence semble mieux s'accorder avec le spectacle du monde que cette liberté allant toujours vers le meilleur et toujours réglée par l'ordre et la sagesse. A voir le train des choses de ce monde ne semble-t-il pas en effet que Dieu ait été à tout le moins indifférent entre le bien et le mal, entre l'ordre et le désordre? En expliquant la nature du mal, et les voies par lesquelles la providence gouverne l'univers, en rattachant ce petit monde à l'ensemble des choses, Leibnitz va justifier la sagesse et la bonté infinie de Dieu.

S'il ne faut pas être facilement du nombre des mécontents dans la république où l'on vit, il ne faut pas l'être du tout, selon Leibnitz, dans la cité de Dieu où l'on ne peut l'être qu'avec injustice. Ceux qui accusent la divine providence ont le tort d'exagérer singulièrement la proportion des maux en ce monde. Nous ne remarquons pas les biens s'ils ne sont pas mêlés à quelques maux. Si nous ne sommes quelquefois malades, nous n'apprécions pas le grand bien de la santé. Quel homme, à la mort, ne consentirait à repasser par la vie avec la

(1) Voir principalement la seconde partie des *Essais de théodicée*.

condition de la même proportion de biens et de maux ? Mais quelle qu'en soit la proportion, le mal existe et il faut concilier son existence avec la bonté souveraine de Dieu.

Les anciens attribuaient la cause du mal à une matière incréée et indépendante de Dieu, mais les modernes, qui dérivent tout être de la nature de Dieu, sont obligés d'en chercher une autre. Leibnitz place cette cause dans la nature idéale de la créature en tant qu'elle est contenue dans les vérités éternelles qui sont dans l'entendement de Dieu, indépendamment de sa volonté (1). En effet, dans sa nature idéale, la créature, par cela seul qu'elle est créature, est nécessairement imparfaite et limitée. Être créé, être infini, sont des termes contradictoires. La puissance infinie de Dieu ne va pas jusqu'à produire une créature infiniment parfaite, car elle ne va pas jusqu'aux contradictions. Cette limitation essentielle aux créatures, Leibnitz l'appelle mal métaphysique. Or, ce mal métaphysique, qu'on ne peut imputer à Dieu, est la raison première du mal moral et du mal physique. A proprement parler, le mal physique n'est pas une troisième espèce de mal, mais une conséquence du mal métaphysique et du mal moral. Si nous n'étions pas limités, nous ne serions sujets ni à la douleur, ni au péché, ni à l'erreur. Toutefois, tandis que le mal métaphysique est nécessaire, le mal physique et le mal moral ne sont que possibles. On ne peut concevoir une créature sans limitation, mais on peut la concevoir sans la souffrance, l'erreur et le péché. De là deux sortes d'objections contre la divine providence. Si Dieu, suivant l'opinion la plus répandue, donne toujours à la créature tout ce qu'elle a de réel et produit tout ce qui se passe en elle, comment lui épargner le reproche de concourir physiquement à la pro-

(1) *Essais de théodicée*, 1re partie, §§ 20 et 21.

duction du mal, et, à défaut du concours physique, comment ne pas lui imputer le concours moral, puisque rien n'arrive dans le monde qu'il ne l'ait voulu ?

Avec la plupart des scholastiques et des théologiens, Leibnitz absout Dieu du concours physique au mal, par cette raison que le mal n'est pas une réalité, mais une pure négation. C'est Dieu qui est la cause de tout ce qu'il y a dans la créature de positif et de réel, qui lui donne l'être, la force et la perfection, mais les imperfections qui s'y rencontrent ne sont que des négations qui toutes dérivent de la négation fondamentale essentielle à la créature. Donner au mal une réalité, ce serait retourner au manichéisme. Leibnitz montre qu'en effet l'erreur et le péché ne sont que négation. J'aperçois une tour qui de loin me paraît ronde, quoique carrée. Si je juge immédiatement qu'elle est telle qu'elle me paraît, je fais un faux jugement et je tombe dans l'erreur ; mais si je suspends mon affirmation, si je pousse plus loin l'examen, je m'aperçois que les apparences me trompent et me voilà revenu de mon erreur. L'erreur consiste donc en un défaut d'attention, en une paresse et une négligence qui nous empêche de considérer toutes les faces d'un fait ou d'une question, l'erreur est donc une négation et non une réalité.

Il en est de même du mal moral. Il y a en nous une volonté qui nous porte vers le bien en général, vers Dieu qui est la perfection suprême. En vertu de cette tendance, qui est bonne en elle-même, notre volonté se porte vers tous les biens particuliers qui lui apparaissent. Mais si elle s'arrête et se limite à des biens particuliers, si, d'un moindre bien, elle ne veut pas aller à un plus grand bien, elle s'égare et tombe dans le péché. Limitation à un bien particulier de la tendance qui l'entraîne au bien général, voilà la cause et la nature du péché. Le formel du mal, conclut Leibnitz, avec les scholastiques, n'a point de cause efficiente, car il consiste dans la

privation, c'est-à-dire, dans ce que la cause efficiente ne fait point, il n'a qu'une cause déficiente qui est la limitation essentielle des créatures (1). Donc Dieu, quoique auteur et père de toutes choses, n'est pas l'auteur et le père du mal.

Mais comment le justifier du concours moral? S'il n'a pas tout prédéterminé, il a tout su, tout permis, rien n'arrive qu'il ne l'ait voulu. Il savait quels maux affreux engendrerait la liberté, et néanmoins il a fait à l'homme ce don fatal de la liberté! Il savait ce qu'enfermaient de perturbations, de désordres, de douleurs, les lois de cet univers, et néanmoins il a établi ces lois! Leibnitz, comme Malebranche, distingue entre la volonté et la permission du mal; autre chose est vouloir, autre chose est permettre le mal. Dieu permet le mal indirectement, mais il ne le veut pas positivement et directement. A rigoureusement parler, Dieu ne veut que le bien; cette tendance à aller au bien, qui est l'essence même de notre volonté, existe en lui à un degré infini. Par une volonté antécédente, Dieu tend à tout bien en tant que bien, il ne veut que le bien, il veut le bonheur, le salut de tous les hommes, il veut exclure le mal et le péché. S'il n'était retenu par quelque raison plus forte, cette inclination aurait infailliblement son effet. Mais le succès n'appartient pas à cette volonté générale et première. La volonté conséquente, c'est-à-dire, celle qui se détermine en tenant compte de tous les résultats de l'action et de toutes les conséquences qui doivent suivre, est seule décisive et irrévocable. Antécédemment Dieu veut le bien, conséquemment le meilleur possible. Ainsi Dieu manquerait à sa perfection, si ne suivant pas toujours le grand résultat de ses tendances au bien, il ne choisissait pas

(1) *Essais de théodicée*, 1re partie, § 20.

ce qui est absolument le meilleur, nonobstant le mal qui s'y trouve enveloppé par une nécessité suprême. Quand donc il permet le mal, c'est en lui sagesse et vertu, et il ne pourrait ne pas le permettre sans cesser d'être souverainement sage (1).

Mais pour bien saisir cette distinction entre le bien voulu et le mal qui n'est que permis, il faut considérer quelle est la nature des voies de la providence. Sur l'inconvenance des volontés particulières avec la perfection infinie de Dieu, sur les avantages qu'en peuvent tirer les athées et les impies, sur la généralité des voies comme seule digne de Dieu, et sur les facilités qui en découlent pour résoudre les objections contre la providence, Leibnitz n'ajoute rien à Malebranche; mais plus hardi, sans cependant nier absolument les miracles, il déclare ne pas admettre en Dieu des volontés particulières, quelque petit qu'en soit le nombre : « Je suis d'accord avec le P. Malebranche que Dieu fait les choses de la manière la plus digne de lui; mais je vais un peu plus loin que lui à l'égard des volontés générales et particulières. Comme Dieu ne saurait rien faire sans raison, lors même qu'il agit miraculeusement, il s'ensuit qu'il n'a aucune volonté sur les événements individuels qui ne soit une conséquence d'une vérité ou d'une volonté plus générale. Ainsi je dirai que jamais Dieu n'a de volontés particulières telles que ce Père l'entend, c'est-à-dire, particulières, primitives. Je crois même que les miracles n'ont rien en cela qui les distingue des autres événements, car des raisons d'un ordre supérieur à celui de la nature, le portent à les faire. Ainsi je ne dirai point avec ce Père que Dieu déroge aux lois générales toutes les fois que l'ordre le veut; il ne déroge à une

(1) *Essais de théodicée*, 1re partie, §§ 25 et 26.

loi que par une autre loi plus applicable, et ce que l'ordre veut ne saurait manquer d'être conforme à la règle de l'ordre, qui est du nombre des lois générales. Le caractère des miracles pris dans le sens le plus rigoureux, est qu'on ne saurait les expliquer par la nature des choses créées (1). »

Comment concilier la généralité absolue des volontés divines et l'immutabilité de l'ordre du monde avec l'efficacité des vœux, des prières, des bonnes actions? Selon Leibnitz, ces prières, ces bonnes actions étaient idéalement devant Dieu lorsqu'il a pris la résolution de régler les choses; elles étaient renfermées dans l'idée même du monde possible avec tous leurs effets et toutes leurs suites. Dieu a donc pu disposer toutes choses, le châtiment, la récompense, l'endurcissement, la grâce, par rapport à ces prières, à ces bonnes ou mauvaises actions que, de toute éternité, il savait devoir se produire. Prévoyant tout ce qui devait arriver en vertu de la liberté, il a réglé là-dessus tout le reste des choses par avance. Toute prière en même temps que son effet, tous les miracles prévus et réglés par Dieu de toute éternité, faisaient partie du plan de l'univers. Ainsi Leibnitz, plus encore que Malebranche, tend à refouler, pour ainsi dire, tous les miracles dans le grand miracle de la création. Tels sont les principes de Leibnitz sur les volontés et sur les lois de Dieu; voyons maintenant l'application qu'il en fait à l'univers.

Il nous fait assister en quelque sorte aux conseils de la sagesse infinie de Dieu au moment de la création. Alors tous les mondes possibles comparurent par devant le Créateur comme autant de prétendants à l'existence. En vertu de sa toute-puissance il pouvait indifféremment réaliser l'un ou l'autre; mais en vertu de sa sagesse, il ne pouvait que choi-

(1) *Essais de théodicée*, 2e partie, §§ 206 et 207.

sir le meilleur. Pour discerner entre tous ce monde meilleur, il ne s'arrête pas aux détails, il considère l'ensemble, et son choix se fixe sur celui qui, toutes choses considérées, l'emporte en perfection sur tous les autres. « Il suit de la perfection suprême de Dieu qu'en produisant l'univers il a choisi le meilleur plan possible, où il y ait la plus grande variété avec le plus grand ordre, le terrain, le lieu, le temps le mieux ménagés, le plus d'effet produit par les voies les plus simples, le plus de puissance, le plus de connaissance, le plus de bonheur et de bonté dans les créatures que l'univers en pouvait admettre (1). » Donc le monde actuel, ce monde dont l'humanité fait partie, est nécessairement le meilleur des mondes possibles. Mais l'expérience ne semble-t-elle donc pas protester contre ces déductions rigoureuses de la raison? Quoi! ce monde si plein d'imperfections et de misères serait le meilleur des mondes possibles! Notre faible intelligence conçoit une humanité meilleure, et Dieu ne pouvait la concevoir et l'exécuter! Voici la réponse de Leibnitz : Il le pouvait sans doute; mais le monde, dont cette humanité plus parfaite et plus heureuse eût fait partie, considéré dans son ensemble, n'aurait pas été le meilleur des mondes possibles. Toutes les parties se tiennent et s'enchaînent dans le plan divin de l'univers; l'univers est tout d'une pièce comme l'Océan, et Dieu ne pouvait rien changer à la condition de l'humanité, sans changer en même temps tout le reste et sans choisir un monde dont l'ensemble aurait contenu moins de perfection et de bonheur. L'humanité n'est qu'un détail dans l'ensemble des choses, la terre un atome en comparaison de ces mondes innombrables qui peuplent l'espace; Dieu donc n'a pas pu se proposer, comme unique but de la création, le bon-

(1) *Principes de la nature et de la grâce.*

heur et la perfection de l'homme. Notre expérience ne porte que sur une imperceptible portion du monde, et il se peut que nos imperfections et nos misères ne soient qu'un néant au prix de la perfection et du bonheur du reste de l'univers. Etendu à l'univers entier, l'optimisme de Leibnitz s'élève au-dessus des objections tirées des imperfections de ce monde et de l'humanité, mais non pas encore au-dessus des objections d'Arnauld et de Fénelon touchant la limitation de la puissance de Dieu. Il faut convenir que tout meilleur fixe et immobile lui serait en effet une borne. Mais le monde le meilleur de Leibnitz n'est pas le monde tel qu'il est, le monde en acte, c'est le monde en puissance, tel qu'il devient et deviendra sans cesse dans la progression sans fin de ses développements. Leibnitz ne craint pas de dire que le monde appelé à parcourir une série sans fin de degrés de perfection, pendant toute l'éternité, est un infini. « Quelqu'un dira qu'il est impossible de produire le meilleur parce qu'il n'y a point de créature parfaite et qu'il est toujours possible d'en produire une qui le soit davantage. Je réponds que ce qui se peut dire d'une créature ou d'une substance particulière, qui peut toujours être surpassée par un autre, ne doit pas être appliqué à l'univers, lequel se devant étendre par toute l'éternité future, est un infini (1). » Ailleurs il explique en quel sens il entend que l'univers doit s'étendre dans toute l'éternité future. « On pourrait dire que toute la suite des choses à l'infini peut être la meilleure qui soit possible, quoique ce qui existe par tout l'univers dans chaque partie du temps ne soit pas le meilleur. Il se pourrait donc que l'univers allât toujours de mieux en mieux, si telle était la nature des choses qu'il ne fût point permis d'atteindre au meilleur

(1) *Essais de théodicée*, § 195.

d'un seul coup (1). » Déjà on a vu dans la doctrine de la préexistence des âmes une sorte d'application particulière de cette doctrine de la perfectibilité sans fin de l'univers.

Ce que l'expérience nous apprend sur les progrès successifs par lesquels notre petit globe a passé avant d'arriver à son état actuel, étendons-le à l'univers entier, et nous aurons pénétré dans la pensée qui achève et couronne l'optimisme de Leibnitz, inséparable de cette idée d'un perfectionnement sans fin de l'univers. Osons dire, avec Leibnitz, tout est au mieux; mais prenons garde en quel sens. Tout est au mieux, non pas assurément au regard de chacun, ni au regard de l'humanité, ni au regard de ce petit monde. Tout est au mieux, non pas même au regard de la création limitée, considérée en un point fixe du temps, mais au regard de ses développements dans toute l'éternité future. Élevé à cette hauteur, l'optimisme brave non seulement les objections vulgaires, tirées du train ordinaire des choses et de la considération exclusive de ce petit monde, mais celles plus subtiles sur son incompatibilité avec la toute-puissance de Dieu (2). Nous accordons à Fénelon que tout maximum fixe et borné de perfection, paraît incompatible avec la perfection infinie de Dieu. Mais le meilleur selon lequel, d'après Leibnitz, Dieu se détermine, n'est pas plus borné par le temps que par l'espace, ce n'est pas un degré quelconque de perfection, mais une suite de degrés s'étendant à l'infini par toute l'éternité; c'est la suite des choses à l'infini, non l'univers dans chaque partie du temps. A cette objection qu'il n'y a point de meilleur au regard de Dieu, parce qu'il n'est aucun degré de perfection finie auquel il ne puisse en ajouter un autre

(1) *Essais de théodicée*, § 202.

(2) Voir le chapitre sur Fénelon.

nous répondrons donc, en nous inspirant de Leibnitz : non seulement Dieu le peut, mais il le fait, il le fera sans fin pendant toute l'éternité, ajoutant sans cesse au monde de nouveaux degrés de perfection, de telle sorte que dans cette suite infinie il n'en est aucun qui limite la puissance ou la bonté de Dieu, et au-dessus duquel il n'y en ait pas toujours un autre plus élevé qui sera réalisé comme ceux qui le précèdent. Mais il faut concevoir que dans cette suite infinie il n'y a rien d'imprévu, que tous ces degrés s'enchaînent les uns aux autres et qu'ils sont tous contenus en puissance dans le plan du monde que Dieu a préféré à tous les autres. Ainsi l'idée d'une perfection sans fin de l'univers est-elle inséparable du véritable optimisme qu'on ne peut rejeter sans rejeter la divine providence.

Mais il ne faut pas faire honneur à Leibnitz seul de cette doctrine de l'optimisme. Déjà le germe en était dans Descartes et ce germe avait été admirablement développé par Malebranche. Leibnitz lui-même fait un rapprochement intéressant entre son optimisme et celui de Malebranche, et reconnaît que la différence est plutôt dans la forme que dans le fond. « Les voies de Dieu sont les plus simples et les plus uniformes, parce qu'il choisit des règles qui se limitent le moins les unes les autres. Elles sont aussi les plus fécondes par rapport à la simplicité des voies. C'est comme si l'on disait qu'une maison a été la meilleure qu'on ait pu faire avec la même dépense. On peut même réduire ces deux conditions, la simplicité et la fécondité, à un seul avantage qui est de produire le plus de perfection qu'il est possible, et, par ce moyen, le système du P. Malebranche en cela se réduit au mien. Car si l'effet était supposé plus grand, mais les voies moins simples, je crois qu'on pourrait dire que, tout pesé et tout compté, l'effet lui-même serait moins grand en estimant non seulement l'effet final, mais aussi l'effet moyen. Car le plus

sage fait en sorte le plus qu'il se peut que les moyens soient fins aussi en quelque façon, c'est-à-dire, désirables non seulement par ce qu'ils font, mais par ce qu'ils sont. Les voies les plus composées occupent trop de terrain, trop d'espace, trop de lieu, trop de temps qu'on aurait pu mieux employer. Or tout se réduisant à la plus grande perfection, on revient à notre loi du meilleur (1). » Mais il est une différence, qu'ici ne remarque pas Leibnitz, entre son système et celui de Malebranche, et qui est tout entière à son avantage. Tandis que pour faire le monde digne de Dieu, Malebranche imagine de faire si malheureusement intervenir la théologie et le mystère de l'incarnation, Leibnitz, par la seule raison et avec l'idée d'un perfectionnement sans fin de l'univers, résout le problème contre lequel Malebranche avait échoué.

En même temps que Leibnitz emploie toutes les forces de son génie à démontrer les vérités qui servent de fondement à la religion naturelle, il fait aussi effort, de même que Malebranche et la plupart des cartésiens, pour montrer l'union de la philosophie et de la théologie, de la raison et de la foi. Tel est le but du *Discours de la conformité de la raison et de la foi* qui sert comme d'introduction aux *Essais de Théodicée*. Entre toutes les contradictions que Bayle se plaît à faire ressortir, il en est une, celle de la raison et de la foi, qu'il semble affectionner d'une manière toute particulière. Dans ce discours préliminaire comme dans tout le reste de sa *Théodicée*, c'est principalement Bayle que Leibnitz se propose de réfuter. Pas plus que la *Théodicée* elle-même, le *Discours de la conformité de la raison et de la foi* ne manque d'antécédents au sein de l'école cartésienne. Mais, entre tous les essais du

(1) *Théodicée*, 2e partie, § 208.

même genre composés dans le même esprit par les cartésiens de France et de Hollande, le *Discours de la conformité de la raison et de la foi* se distingue par une profondeur, une sagesse et un esprit de conciliation qui est un des caractères de Leibnitz. Il respecte et ménage la foi, mais ne lui sacrifie pas la raison. Pour les choses au-dessus de la raison, il admet la foi; mais, comme Locke dans le *Christianisme raisonnable*, il déclare que rien de ce qui est contre la raison ne peut être article de foi. On peut bien le soupçonner de croire non seulement à leur conformité, mais à leur identité, comme Malebranche croyait à celle de la vraie philosophie et de la vraie religion. « On l'accuse, dit Fontenelle, de n'avoir été qu'un grand et rigide observateur du droit naturel. Ses pasteurs lui en ont fait des réprimandes publiques et inutiles (1). »

Arrivé au terme de cette étude de Leibnitz, il faut que je rappelle encore, pour justifier ce qu'elle a d'incomplet, qu'elle n'a été faite qu'en vue du cartésianisme. La réforme de la notion cartésienne de la substance, et la réalité et la force restituées aux substances finies, voilà la grande originalité de Leibnitz au sein du mouvement philosophique suscité par Descartes, voilà le grand service qu'il a rendu à la métaphysique en général et au cartésianisme lui-même. Mais autant, sur ce point essentiel, il se sépare de Descartes, autant il s'en

(1) On a fait grand bruit d'un *Systema theologicum* de 150 pages, écrites de la main de Leibnitz, traduit en français et publié pour la première fois en 1819 par M. de Genoude, et dont il s'est fait récemment de nouvelles éditions et traductions. Mais il ne faut pas se méprendre sur la nature et le but de cet écrit. Ce n'est pas une profession de foi de Leibnitz, mais un exposé raisonné de la doctrine catholique, destiné à servir de base aux négociations pour la réunion. D'après M. Guhrauer, le titre vrai devrait être : Exposition, par un protestant, de la doctrine de l'Église catholique pour rétablir la paix de l'Église.

rapproche sur tous les autres, même sur l'accord des substances, quoique, partant d'une notion opposée de la substance, il dût aboutir à une conséquence diamétralement opposée. Quant à sa théodicée, nous avons justifié, ce que nous avancions en commençant, qu'elle n'est qu'un développement de la théodicée de l'école cartésienne.

Par Wolf, la philosophie de Leibnitz s'est répandue dans toutes les universités de l'Allemagne et a remplacé le péripatétisme de Mélanchton qui y régnait encore. Si la philosophie de Wolf n'est au fond que celle de Leibnitz, sous une forme plus systématique, et si la philosophie de Leibnitz, comme nous l'avons démontré, n'est aux trois quarts que celle de Descartes, il faut que l'Allemagne avoue qu'elle est redevable, au moins en partie, au cartésianisme de sa première philosophie nationale.

CHAPITRE XX.

Du rôle de Bayle dans le mouvement cartésien.—Circonstances qui ont favorisé son inclination au doute et à la dispute.—Dogmatisme excellent de son *Système de philosophie*, démenti par tous ses autres écrits.—Discussion et querelle avec Poiret.—Critique de Spinoza.—Défaut d'équité et de justesse. — Bayle, défenseur suspect de Descartes et de Malebranche.— Son admiration pour Malebranche. — Intervention en sa faveur contre Arnauld dans la question des plaisirs.—Défense des causes occasionnelles contre l'harmonie préétablie.—Faiblesse de ses objections contre l'harmonie préétablie.—L'automatisme, la négation des qualités sensibles dans les corps, tournés au profit du pyrrhonisme.—Intervention dans la querelle de l'Eucharistie. — Zèle de Bayle en faveur de la création continuée.—Polémique contre Leclerc et les natures plastiques de Cudworth. —Doutes sur la liberté.—Doutes sur la spiritualité.—Incompréhensibilité de la nature humaine et de la nature divine. — Sophismes contre la Providence.—Prétendu triomphe du manichéisme sur tous les autres systèmes.—Lutte entre l'origéniste de Leclerc et le manichéen de Bayle.— Tactique contre la foi.—Les théologiens joués avec leur propre doctrine de la supériorité infinie de la foi sur la raison et de l'incompréhensibilité des mystères.—Deux thèses célèbres de Bayle sur le consentement universel et sur une société d'athées. — Comment il défend la cause de la tolérance.—En quoi il se distingue des purs sceptiques et se rattache au cartésianisme.

Avec Leibniiz s'arrêtent les développements originaux du cartésianisme. Venu après les luttes de la philosophie de Descartes contre l'École et contre Gassendi, témoin des disputes

les sys-
cet es-
suite de
Hollande,
destines
doc-
savoir si
géné-
en lui
et
col-
engagé
longueur.
produc-

ons de ce maître habile, il fut amené d'Aristote à Descartes, non pas toutefois sans plus d'une discussion, où il fit preuve d'une habileté dans la dispute que, quelques années plus tard, il rappelle avec complaisance dans une lettre à Basnage : « C'était un temps où je disputais assez bien. Je venais frais émoulu d'une école où on m'avait bien enseigné la chicanerie scholastique, et je puis dire sans vanité que je ne m'en acquittais pas mal (1). » Leclerc, avec lequel en Hollande il devait rompre plus d'une lance, avait été aussi un disciple de Chouet (2).

Ainsi Bayle jeune encore a déjà changé plus d'une fois de religion et de philosophie, il a séjourné dans les camps les plus opposés, il a vu de près le fort et le faible, le pour et le contre de chaque parti et de chaque système, et il en a gardé une tendance à croire que nulle part ne se rencontre le vrai absolu. Élevé et en quelque sorte nourri au milieu de discussions et de controverses, travaillant à se perfectionner de plus en plus dans cet art de la dispute dont déjà il se fait gloire, il sera dialecticien plutôt que philosophe, non pas au sens platonicien, pour arriver à la vérité absolue, mais pour entretenir sur toute question la dispute et le doute, non pour fonder, mais plutôt pour ébranler et détruire.

Toutefois, au milieu de ces guerres, de ces controverses sans nombre où se passe toute sa vie et où, pour mieux embarrasser ses adversaires, il revêt tour à tour les personnages les plus divers, il faut reconnaître en lui une certaine fidélité à Descartes. Il se montre cartésien d'abord dans l'université de Sédan dont il avait emporté au concours la chaire

(1) Lettre à Basnage, 5 mai 1675.

(2) Né à Genève en 1657. Son père était médecin et professeur de grec à l'Université.

de philosophie (1), et ensuite dans l'école illustre de Rotterdam, où il trouve un asile, après la suppression de l'académie de Sédan. A côté des accusations politiques et religieuses que ses ennemis, Jurieu en tête, accumulèrent contre lui, se placent aussi les griefs des ministres irrités du tort qu'il faisait à Aristote et des prosélytes qu'il gagnait à Descartes. Non seulement dans l'enseignement, mais aussi dans la polémique, presque toujours il porte les couleurs de Descartes, il joue le rôle d'un cartésien et emploie des armes cartésiennes. Mais, par l'usage qu'il en fait, il semble que le cartésianisme soit pour lui un instrument de polémique plutôt qu'une doctrine à laquelle il ait foi, et il est bien difficile de déterminer le degré de la sincérité de ses convictions cartésiennes.

A n'en juger que par son *Système de philosophie* (2), qui se compose des leçons qu'il dictait à ses élèves de philosophie de Sédan et de Rotterdam, il ne faudrait pas hésiter à le classer parmi les plus fidèles et les plus purs cartésiens. Il les

(1) Les concurrents eurent à traiter, pour sujet de thèse, la nature du temps. Bayle publia plus tard cette thèse sous le titre de *Disquisitio metaphysica de tempore quam intra diem composuit ad cathedram disputandam.* « Ce sont, dit Bayle, des thèses à la fourche que nous convinmes de faire sans livres et sans préparation entre deux soleils pour prévenir la supercherie que des troupes auxiliaires eussent pu nous jouer, si on eût eu la liberté de les composer chez soi. Par malheur il nous échut une matière extrêmement épineuse. » (Lettre à Constant, Sédan, le 17 octobre 1675.) Bayle y soutient que le temps est distinct du mouvement, qu'il est absolu, mais que sa nature est inexplicable. (OEuvres diverses, tome 4, p. 559.)

(2) Il comprend, avec la traduction française, 322 pages in-folio, du 4e volume des OEuvres diverses. Les éditeurs disent dans l'avertissement qu'il le composa pour remplir les devoirs de professeur de philosophie, d'abord à Sédan et puis à Rotterdam. Il le fit en latin, mais ils se sont procuré une traduction française qu'ils ont placée en regard de l'original. M. Damiron en a donné une excellente analyse dans son *Mémoire sur Bayle*.

avait lui-même soigneusement revues et rédigées, et réunies sous ce titre, mais il ne fut publié qu'après sa mort. Sur un certain nombre de questions, les plus sujettes à la controverse, tels que le mode de concours de la cause première avec les créatures, la divisibilité de la matière à l'infini, l'identité de l'espace avec l'étendue matérielle, il se borne, il est vrai, à mettre en regard le pour et le contre, mais en cela il paraît faire preuve de sagesse plutôt que de scepticisme. D'ailleurs, sur toutes les questions fondamentales relatives à l'âme et à Dieu, il est dogmatique tout autant qu'aucun autre disciple de Descartes. Est-ce un sceptique qui professe que la seule lumière naturelle suffit pour connaître si une conclusion est certaine et indubitable, que la clarté et l'évidence sont des signes irrésistibles de la vérité et que, comme la lumière se manifeste par elle-même, de même il y a une certaine vérité, savoir celle des premiers principes, qu'on reconnaît par sa propre clarté? On pourrait même extraire d'autres ouvrages, où Bayle est beaucoup moins dogmatique, des passages semblables en faveur de la certitude, de l'évidence, de la raison, ce qui suffit au moins à prouver que, s'il est sceptique, il ne l'est pas à la façon de Huet. Il fait reposer la morale comme la logique sur des axiômes d'une éternelle vérité et sur une lumière naturelle qui nous découvre le bien et le mal dans les mœurs. Cartésien en physique, sauf quelques réserves, il l'est plus encore en métaphysique. Sur l'âme et sur Dieu, il est impossible d'être plus irréprochable et plus dogmatique. Il développe et même confirme par de nouveaux arguments la démonstration de la spiritualité de l'âme de Descartes et l'immortalité qui en est la conséquence. Il prend la défense des idées innées contre l'opinion épicurienne renouvelée par Gassendi. On reconnaît non seulement Descartes, mais aussi Malebranche, dans la manière dont il résout la question de l'âme et du corps. Après les preuves de l'existence de Dieu

de saint Thomas, il expose et défend celle de Descartes par l'idée de l'infini. Il est plus court, comme Descartes, sur la question des attributs de Dieu que sur celle de son existence. Partisan de l'axiôme cartésien, que, pour conserver il ne faut pas moins que pour produire, il maintient la création continuée en son sens le plus rigoureux; et nous le verrons s'en faire une arme contre les défenseurs de la liberté et de la providence. Non seulement cet ouvrage de Bayle a une valeur dogmatique, mais aussi une valeur historique. Versé dans la philosophie de l'École, il en retient plusieurs choses excellentes et sur la plupart des questions il met en regard les opinions de l'École et celles de la philosophie nouvelle. En résumé, il faut assigner au *Système de philosophie* de Bayle une des premières places parmi ces excellents cours de philosophie ou traités de la connaissance de Dieu et de soi-même inspirés par la philosophie de Descartes.

Mais comment ajouter une foi entière à un dogmatisme si édifiant, quand ailleurs nous voyons Bayle travailler à ébranler ces mêmes vérités qu'ici il travaille à démontrer? Je ne l'accuserai pas cependant de mauvaise foi ; je tends plutôt à croire que, n'ayant rien de bien arrêté dans son esprit, comme le dit Leibnitz (1), il a subi, dans la chaire, plus ou moins à son insu, l'influence des nécessités dogmatiques de l'enseignement. Mais, hors de la chaire, controversiste, jour-

(1) « Il passait aisément du blanc au noir, non pas dans une mauvaise intention ou contre sa conscience, mais parce qu'il n'avait encore rien de bien arrêté dans son esprit sur la question dont il s'agissait. Il s'accommodait de ce qui lui convenait pour contrecarrer l'adversaire qu'il avait en tête, son but n'étant que d'embarrasser les philosophes et de faire voir la faiblesse de notre raison, et je crois que jamais Arcésilas ni Carnéade n'ont soutenu le pour et le contre avec plus d'éloquence et d'esprit. » (*Essais de théodicée.*)

naliste, critique, il va nous paraître sous un moins favorable aspect que comme professeur. Nous allons le voir faire la guerre à tout dogmatisme philosophique et religieux, ne s'attacher de préférence qu'aux hypothèses cartésiennes, d'où il tire quelques difficultés nouvelles contre la certitude de nos connaissances, contre la liberté ou contre la providence, et ne prendre en main la défense d'une doctrine que pour mieux en ruiner d'autres, sauf à montrer ensuite qu'elle-même elle n'a pas plus de solidité.

Partout ailleurs en effet toute sa philosophie semble n'être que dispute et controverse. Quel philosophe célèbre de son temps n'a-t-il pas provoqué à la discussion, et quelle vérité de la foi du genre humain a-t-il consenti à laisser en repos? Il faut rapidement le suivre au travers de ces diverses polémiques qui se mêlent et se suivent, sans interruption, dans tout le cours de sa vie. Une des premières est contre Poiret. Étant professeur à Sédan, à la prière d'un ami commun, Ancillon, ministre de Metz, il rédigea des observations critiques sur les *Cogitationes rationales*, accompagnées d'une lettre à Ancillon, dans laquelle il se plaint que ses leçons ne lui aient pas permis d'y consacrer plus de temps, le priant de féliciter Poiret de sa part et de l'assurer de son admiration pour toutes les choses nouvelles par lesquelles il a éclairci et confirmé la doctrine des cartésiens. Poiret, dans la seconde édition des *Cogitationes*, fit imprimer les objections de Bayle avec sa réponse qui n'est pas moins polie que l'attaque (1). Les objections de Bayle ne sont, comme il le dit lui-même, que des notes jetées à la hâte sur le papier, en lisant, la plume à la main, l'ouvrage de Poiret. C'est une suite d'observations, de difficultés, d'objections, sur chaque chapitre, tantôt à un

(1) Ces Objections de Bayle se trouvent aussi dans le 4e volume des OEuvres diverses de Bayle.

point de vue et tantôt à un autre. Il lui reproche de n'avoir pas suffisamment réfuté ceux qui identifient Dieu avec l'espace, comme Morus et quelques autres anti-cartésiens. Contre Poiret et les cartésiens il soutient que les essences des choses sont nécessaires et immuables et que Dieu ne peut rien faire qui soit contraire à ce qu'il a décrété, que la durée n'est pas la succession des pensées de l'âme, qu'elle est indépendante de notre opinion, et que l'heure quoique courte à ceux qui se réjouissent, et longue à ceux qui s'affligent, est toujours en elle-même une portion fixe et déterminée du temps. Il lui reproche encore, comme aux cartésiens en général, beaucoup d'ambages au sujet de la liberté. Poiret, d'après Descartes, avait dit qu'il est téméraire de rechercher la fin pour laquelle sont faites les œuvres de Dieu (1); Bayle prend contre lui la défense des causes finales. Viennent ensuite des objections ou des difficultés d'une autre nature, contre la spiritualité de l'âme, contre son immortalité et contre la preuve de l'existence de Dieu. Dieu, en raison de sa toute-puissance, dit Bayle avec Locke, ne peut-il rendre le corps conscient de lui-même ou d'autre chose? Si nous ne savons comment Dieu agit sur les esprits pour y produire une modification, de quel front affirmer, qu'il ne peut produire dans un corps la modification de la pensée?

Il n'y a rien à remarquer dans la réponse de Poiret, sinon qu'il lui donne gain de cause pour les causes finales en avouant que c'est un point sur lequel il a trop concédé à Descartes. Cette polémique, commencée de part et d'autre avec tant de modération et de politesse, finit par des invectives et des injures, surtout de la part de Poiret. Il fut blessé de ce que Bayle avait dit n'avoir rien trouvé dans sa réponse qui fût

(1) *Cogit. rat.*, lib. 3, cap. 15.

digne de remarque, et avait omis de le citer parmi les adversaires les plus considérables de Spinoza. Mais l'article sceptique et ironique du *Dictionnaire critique* sur Antoinette Bourignon, le ridicule jeté sur sa personne, ses révélations et ses prophéties vinrent mettre le comble à sa fureur. Poiret, dans ses emportements, reproche à Bayle « de trouver un ragoût singulier à satyriser cette femme divine; » il l'accuse d'athéisme, d'impiété, d'hypocrisie, de n'avoir réfuté Spinoza que par feinte et pour mieux donner le change. En tête de la troisième édition des *Cogitationes* il plaça une dissertation intitulée : *De simulato Petri Baylii contra Spinozæ atheismum certamine.* Bayle garde plus de sang-froid, il poursuit de son ironie ce théosophe enragé et lui conseille de ne pas se borner à modérer ses appétits externes, mais aussi d'appliquer un cautère sur ses appétits internes (1).

Bayle, en effet, a réfuté Spinoza, on peut lui reprocher sinon la feinte au moins le défaut d'équité et de profondeur. Le Dieu de Spinoza est étendu, étant étendu il doit être sujet à la division et à la corruption, voilà le grand argument que Bayle retourne en tous les sens (2). Mais Spinoza eût sans doute répondu que son Dieu est la substance unique, infinie, qu'il est indivisible par là même qu'il est un infini, que ce sont les modes de la substance et non la substance elle-même qui sont divisibles et corruptibles. L'eau peut bien se diviser en tant qu'eau, mais en tant que substance, d'après Spinoza, elle est indivisible. Sous tous les modes divers par les quels elle se manifeste à nous, la substance unique et infinie demeure toujours une, indivisible et immuable. Mais si la critique de Bayle pèche par le défaut de justesse à l'égard du

(1) Voir les *Réflexions sur le jugement du public*, par Bayle, la *Lettre sur les mystiques de Poiret* (Amsterdam, 1701), et les articles Roy, note *C*, et Sadeur, dans le *Dictionnaire critique*.

(2) *Dictionnaire critique*, article Spinoza.

système, elle ne pèche pas moins par le défaut d'équité à l'égard de l'auteur. Qui ne s'étonnerait de voir Bayle si sceptique, si indifférent, si suspect lui-même en fait d'orthodoxie, prodiguer à Spinoza les injures et les anathèmes comme le plus fougueux théologien ? L'orthodoxie de Bayle était-elle donc si pure ? N'était-il donc pas lui-même en butte à ces accusations plus ou moins méritées d'athéisme et d'impiété ? Leclerc, irrité de la réfutation de son *Origéniste* et de ses natures plastiques s'était emporté jusqu'à le traiter d'athée; lui convient-il, réplique Bayle, de se donner comme un homme rongé du zèle de la maison du Seigneur, lui qui sans cesse attaque les théologiens et sur qui plane l'accusation de socinianisme. A meilleur droit, encore un disciple de Spinoza eût pu récriminer de la même façon contre Bayle lui-même. Faut-il donc croire que Bayle, par cette attaque violente, voulait obtenir pour son propre compte quelque indulgence de la part des théologiens ?

Dans la manière dont il défend Descartes et Malebranche, Bayle ne paraît pas moins suspect que dans ses attaques contre Spinoza. Je ne doute pas de la sincérité de son admiration pour le génie de l'un et de l'autre, mais je doute de la solidité de son attachement pour leurs doctrines. Il semble faire une estime particulière du génie de Malebranche. Pour le louer, il traduit les vers par lesquels Lucrèce célèbre le génie d'Épicure : « Homme d'une sublimité de génie étonnante, qui, non content d'avoir mesuré la terre, la mer et le sable sans nombre, d'être monté jusque dans le ciel, et d'avoir parcouru par l'esprit la demeure des dieux, a pénétré au-delà des murs enflammés du monde et a considéré la nature intelligible et le monde archétype, d'où il nous a rapporté ce que

(1) *Dissertation pour prouver que l'essence de la matière consiste dans l'étendue.* (Œuvres diverses.)

sont les esprits et comment ils agissent (1). » Il considère le *Traité de la nature et de la grâce*, comme un ouvrage d'un génie supérieur, et l'un des plus grands efforts de l'esprit humain (2). Quoiqu'il dise ne pas comprendre sa prétention, que les idées par lesquelles nous connaissons les objets, sont en Dieu et non dans notre âme, et qu'il juge qu'il y ait du malentendu et des équivoques perpétuelles, il fait toujours pencher la balance en faveur de Malebranche contre Arnauld dans ses *Nouvelles de la république des lettres*. Arnauld reproche à Malebranche cette prédilection de l'auteur de la *République des lettres*, « qui vous favorise comme à son ordinaire (3). » Voici le jugement de Bayle sur l'accusation d'épicuréisme : « On ne trouvera pas très-raisonnable la longue dispute où est entré M. Arnauld contre le P. Malebranche sur les plaisirs des sens. Ceux qui auront tant soit peu compris sa doctrine s'étonneront qu'on lui en fasse des affaires, et s'ils ne se souviennent du serment de bonne foi que M. Arnauld vient de prêter dans la préface du dernier livre, ils croiront qu'il a fait des chicanes à son adversaire pour le rendre suspect du côté de la morale (4). » De là une polémique entre Arnauld et Bayle. Arnauld publia contre Bayle un petit écrit intitulé : *Avis à l'auteur de la République des lettres*, où il reproduisait ses objections contre la maxime de Malebranche. Bayle fit une assez longue réponse, et Arnauld répliqua par une dissertation *Sur le prétendu bonheur des sens*.

On voit encore Bayle prendre la défense des causes occasionnelles contre l'harmonie préétablie (5). La grande objec-

(1) *Réponse à un provincial*, chap. 151.

(2) Œuvres diverses, tome 4. Lettres, p. 862.

(3) 5e lettre des *Neuf Lettres* de 1685.

(4) *Nouvelles de la République des lettres*, août 1685.

(5) Notes de l'article Rorarius, du *Dictionnaire critique*.

tion de Leibnitz contre les causes occasionnelles, c'est qu'elles exigent une intervention continuelle de Dieu, et n'expliquent la correspondance des substances les unes avec les autres qu'à l'aide de miracles continuels. Mais, selon Bayle, cette intervention continuelle de Dieu, à l'occasion de chaque mouvement de la matière et de chaque pensée de l'esprit, n'a rien de miraculeux, du moment qu'elle est l'effet d'une loi générale. Que cette intervention, contrairement à la loi générale, fût un seul instant suspendue et alors seulement il y aurait un miracle. En même temps il attaque l'harmonie préétablie. Il y a des choses, dit-il, qui font de la peine dans cette hypothèse, quoiqu'elle marque l'étendue du génie de son auteur. Il s'applique à en faire ressortir l'invraisemblance et l'impossibilité. Mais, ne pouvant lui opposer ni le témoignage de la conscience, ni la liberté, que méconnaît la doctrine des causes occasionnelles, comme celle de l'harmonie préétablie, il est réduit à mettre en doute que la puissance et l'intelligence infinie de Dieu puissent aller jusqu'à créer et à maintenir ces combinaisons et ces accords infinis que suppose l'harmonie préétablie. Voici la seule objection de Bayle qui ait quelque originalité. Si l'âme pensait en vertu d'une impulsion primitive donnée par le créateur, et sur laquelle rien ne pourrait agir, elle persévèrerait toujours dans son premier sentiment, dans sa première pensée, comme l'atome mis en mouvement persévère toujours dans la ligne droite, quand rien ne contrarie sa direction. Mais Leibnitz compare l'âme à un automate spirituel dans lequel tout, dès l'origine, a été organisé pour produire une certaine série d'actes qui se déroulent, pour ainsi dire, les uns après les autres, comme en vertu d'un ressort. Il n'y a pas loin des causes occasionnelles à l'harmonie préétablie. L'harmonie préétablie aurait pu fournir à Bayle de non moins nombreuses et moins fortes difficultés contre la liberté et la providence, ce qui sem-

ble la principale raison de son attachement aux causes occasionnelles; de là sans doute la faiblesse de sa polémique contre Leibnitz.

De toutes les doctrines cartésiennes dont Bayle prend la défense, il en est comme des causes occasionnelles ; il ne les adopte qu'en raison du parti qu'il en tire pour semer les doutes et les disputes, pour ébranler quelque croyance du genre humain, pour embarrasser les théologiens et en raison des sujets de triomphe qu'il croit y découvrir pour le pyrrhonisme. Ainsi se déclare-t-il en faveur de l'automatisme des bêtes et fait-il ressortir avec une grande habileté toutes les difficultés du système contraire qui leur accorde du sentiment et de l'intelligence. Les actions des bêtes sont, dit-il, un des plus profonds abîmes sur quoi notre raison se puisse exercer, et je suis surpris que si peu de gens s'en aperçoivent (1). Il loue les cartésiens d'y avoir pénétré plus avant que tous les autres. Il répète avec eux que si on n'admet pas l'automatisme, on ne peut se dispenser de donner une âme aux bêtes, laquelle sera matérielle ou spirituelle. Sera-t-elle matérielle et en conséquence périssable, quelle force ne donne-t-on pas à ceux qui veulent que l'âme de l'homme soit de même nature? Sera-t-elle au contraire spirituelle, en même temps il faudra la faire immortelle comme l'âme humaine. Il donne donc à l'hypothèse de Descartes l'avantage sur toutes les autres. Mais il se hâte d'ajouter que l'automatisme a lui-même son point vulnérable qui est, dit-il, le rabat-joie des cartésiens, en ce qu'on peut se servir des mêmes arguments sur lesquels il se fonde pour soutenir que tout dans l'homme se fait aussi par pur mécanisme (2). La nouveauté de cette doctrine, si contraire à ce que tous les

(1) *Dictionnaire critique*, article Barbe.

(2) *Dictionnaire critique*, art. Rorarius.

hommes ont cru jusqu'à présent, lui fournit un nouveau sujet de défiance contre la raison humaine. Tous les hommes avaient cru que les bêtes sentaient, et voici que le cartésianisme démontre le contraire, à quelle opinion désormais se fier ?

Il exploite de la même manière, au profit du scepticisme, le paradoxe cartésien sur les qualités sensibles. Descartes a fortifié par de nouvelles raisons les vieux arguments des sceptiques contre la certitude de l'existence du monde extérieur, il prouve que la chaleur, l'odeur, la couleur, etc., n'existent que dans notre âme et non dans les corps, où il n'y a que de l'étendue et du mouvement. Mais, qui nous assure que nous ne sommes pas aussi dans l'illusion, quand nous jugeons de l'étendue et du mouvement des corps ? Que de sujets de triomphe, s'écrie Bayle, pour le pyrrhonisme (1) !

Il intervient contre le P. Valois en faveur de l'étendue essentielle, mais de telle façon qu'il semble plutôt avoir le dessein de se faire une arme du cartésianisme contre les théologiens catholiques et le concile de Trente, que de le défendre sincèrement contre ses adversaires. Étant professeur à Sédan, il fit soutenir par ses élèves des thèses contre le livre du P. Valois, que lui-même il résuma et publia en une dissertation « où on défend contre les péripatéticiens les raisons par lesquelles quelques cartésiens ont prouvé que l'essence du corps consiste dans l'étendue (2). » Donner raison aux cartésiens sur l'étendue essentielle, et à leurs adversaires

(1) *Dictionnaire critique*, art. Pyrrhon.

(2) Cette dissertation a été publiée en français et en latin. On la trouve en latin dans le *Recueil des pièces curieuses concernant la philosophie de M. Descartes*, in-12, Amst., 1684, et en français dans le 4e volume des Œuvres diverses.

touchant l'incompatibilité de cette doctrine avec le concile de Trente, voilà la tactique de Bayle. « Il y a déjà eu des cartésiens, à ce qu'on dit, et sans doute il y en aura encore qui, intéressés à prouver qu'ils s'accordent avec le concile de Trente, n'ont rien oublié et n'oublieront rien pour détourner cet orage de dessus leurs têtes. Pour nous que ce soin n'inquiète pas, nous nous chargerions volontiers de la seconde partie de leur apologie, en prouvant la conformité de leur hypothèse, par rapport à la droite raison. » La plupart des pièces contenues dans son recueil concernant la philosophie de Descartes, se rapportent à cette question qu'il résume ainsi dans la préface : « Il est clair que le concile de Trente a décidé non seulement que le corps de Jésus-Christ est présent partout où il y a des hosties consacrées, mais aussi que toutes les parties de son corps sont pénétrées les unes avec les autres. Il est clair, par le livre de M. Delaville, que cette décision est absolument incompatible avec la doctrine qui pose que l'étendue fait toute l'essence de la matière. Il est clair par la dissertation du professeur de Sédan, qu'il est aussi impossible que la matière soit pénétrée, qu'il est impossible que deux choses soient égales, lorsque l'une est plus grande que l'autre. Donc il est clair que le concile de Trente a décidé une fausseté quand il a parlé de la présence du corps de Notre-Seigneur sur les autels. » De là il tire aussi la conséquence de l'infinité du monde, qu'il défend contre les objections des théologiens. Selon Bayle, le christianisme n'oblige pas à rejeter l'infinité de la matière ; l'infinité numérale des créatures n'empêche pas qu'elles soient un corps borné. Un corps n'est pas plus parfait pour exister avec un nombre infini d'autres corps, et une infinité numérale, communiquée, précaire, ne préjudicie point à la doctrine que Dieu seul est infini.

Mais c'est à défendre la création continuée qu'il montre le

plus d'ardeur, à cause des difficultés contre la liberté et la providence. A la création continuée, Leclerc, pour sauver la liberté, avait imaginé d'opposer les natures plastiques de Cudworth qui, en admettant la matière de Descartes, repoussait son mécanisme (1). Cudworth pense, d'un côté, que la matière qui n'est que de l'étendue, ne peut se mouvoir et s'ordonner elle-même, et, de l'autre, que Dieu, sans s'abaisser, ne peut directement s'appliquer à la production de tous les phénomènes du monde, d'où il imagine en chaque être des principes de vie et d'organisation, qu'il appelle natures plastiques, et qui sont des médiateurs entre Dieu et la nature. Ce n'est pas Dieu d'une manière directe, mais ces natures plastiques qui, sans conscience de leur œuvre, et sous la main de Dieu, créent, organisent et conservent les créatures. Mais un tel système, selon Bayle, fait merveilleusement les affaires de l'athéisme, en renversant les meilleures preuves de l'existence de Dieu, qui se tirent du système physique de Descartes (2). Ou les natures plastiques ne sont que des instruments maniés par la main de Dieu, comme la hache et le marteau par la main de l'ouvrier, ou, jusqu'à un certain point, elles se suffisent à elles-mêmes. Que Dieu crée les êtres et les conserve avec ou sans instrument, les créatures n'en demeurent pas moins dans la même dépendance à son égard, et il n'est pas moins difficile de concilier la liberté avec cette dépendance. Que si, au contraire, on les suppose douées d'une certaine indépendance, c'est presque donner gain de cause à l'athéisme. En effet, si un être intelligent et libre a pu être produit par une force aveugle et fatale, pourquoi pas l'univers tout entier? Mais après avoir fait triompher la création

(1) *Bibliothèque choisie*, tome 5, art. 4 ; tome 6, art. 7 ; tome 7, art. 7.

(2) *Continuation des pensées diverses sur la comète*, tome 1er, p. 90, 1704, et *Réponse aux questions d'un provincial*, chap. 69.

continuée des natures plastiques, Bayle prend plaisir à montrer toutes les difficultés non moins grandes qu'elle renferme, principalement au sujet de la liberté et de la providence. Si les créatures sont continuellement créées, ce ne sont pas elles qui agissent, mais Dieu en elles. Il ne peut créer notre être sans créer les modifications dont, à ce moment même il est le sujet. Comment donc comprendre que nous soyons libres et responsables, et comment éviter de faire Dieu auteur du péché (1)?

Il compare la liberté au plateau d'une balance qui trébuche nécessairement du côté du poids le plus fort. Qui nous assure que ce sentiment intime, sur la foi duquel nous croyons à notre liberté, n'est pas une illusion? Alors même que nous ne serions qu'un sujet passif à l'égard de la volonté, ne croirions-nous pas néanmoins agir par nous-mêmes? Enfin, selon Bayle, « le libre arbitre est une matière si embarrassée et si féconde en équivoques, que lorsqu'on la traite à fond, on se contredit mille fois, et que la moitié du temps on tient le même langage que ses antagonistes, et que l'on forge des armes contre sa propre cause, pour des propositions qui prouvent trop, qui peuvent être rétorquées, qui s'accordent mal avec d'autres choses qu'on a dites (2). » Dans son cours de philosophie il dogmatise très-bien sur l'immatérialité de l'âme; mais, partout ailleurs, on le voit amasser des nuages sur cette grande vérité. Avec Locke, il soutient que nous ne savons rien de la substance, et que les arguments en faveur soit de la spiritualité, soit de la matérialité se valent et se balancent (3). Somme toute, il déclare incompréhensible la

(1) Cette polémique contre les natures plastiques se trouve dans la *Continuation des pensées diverses sur la comète*, 2 vol. in-8, 1704, tome 1er

(2) *Réponse à un provincial*.

(3) *Réponse à un provincial*, 4e vol.

nature de l'homme. « L'homme est le morceau le plus difficile à digérer qui se présente à tous les systèmes. Il est l'écueil du vrai et du faux ; il embarrasse les naturalistes ; il embarrasse les orthodoxes... Il y a là un chaos plus embrouillé que celui des poètes. »

Plus incompréhensible encore lui paraît la nature divine. Quand même les hommes s'entendraient sur son existence, que nous ne pouvons concevoir, jamais ils ne s'entendraient sur ses attributs. Il est impossible d'accorder sa liberté avec son immutabilité, l'immatérialité avec son immensité. Mais c'est à la providence que Bayle a en quelque sorte déclaré la guerre, c'est contre l'accord de la perfection infinie de Dieu avec l'existence du mal qu'il a aiguisé toutes ses armes et déployé toutes les subtilités de sa dangereuse dialectique. Pour mieux embarrasser ses adversaires, et pour mieux se mettre lui-même à l'aise et à l'abri, il imagine de prendre le rôle d'un manichéen. De tous les systèmes sur l'accord de la liberté, du mal et de la providence, il veut démontrer que le manichéisme l'emporte sur tous les autres, et que, quelque parti qu'on adopte pour les concilier, les difficultés manichéennes n'en sont pas affaiblies. Les Pères de l'Église n'eussent pas triomphé du système des deux principes, si l'affaire, dit Bayle, eut été entre les mains d'un homme d'autant d'esprit que Descartes, ou d'un païen nourri à la dispute, et non d'un Manès, d'un Cerdon, d'un Marcion, qui ne pouvaient se bien servir de leurs avantages, soit parce qu'ils admettaient l'Évangile, soit parce qu'ils n'avaient pas assez de lumière pour éviter les explications les plus sujettes aux grands inconvénients. Bayle reprend donc en sous-œuvre le manichéisme, pour tourner et retourner librement, en tous les sens, la grande objection du mal, et pour impunément reproduire, non sans y ajouter lui-même, toutes les vieilles difficultés contre la divine providence.

Il ne veut pas laisser croire qu'en rejetant la création continue et la prémotion physique, pour faire l'homme véritablement libre, on se tire d'affaire et qu'on réussisse à expliquer comment, étant l'ouvrage d'un seul principe souverainement bon, nous sommes néanmoins exposés à la douleur et au mal. Selon Bayle, un Dieu bon aurait dû créer l'homme non seulement sans mal actuel, mais sans inclination au mal. Comment Dieu sachant certainement que l'homme se servirait mal de sa liberté, a-t-il pu lui faire ce don fatal? Si une bonté aussi bornée que celle des parents exige nécessairement qu'ils éloignent de leurs enfants tout ce qui peut leur être nuisible, à combien plus forte raison la bonté infinie de Dieu? Que dire d'une mère qui laisserait aller sa fille dans le lieu où elle sait qu'elle doit se perdre, ou d'un père donnant à son fils un couteau dont il sait qu'il doit se percer le sein? Tel cependant il faut se représenter Dieu faisant à l'homme le don fatal de la liberté. Mais, dit-on, sans la liberté, l'homme eût été dépourvu de dignité et de moralité, or la possibilité de pécher ne peut être séparée de la liberté. Mais quoi! répond Bayle, un être qui ne pourrait faire que le bien, semblable aux anges et aux bienheureux dans le ciel, serait-il donc inférieur à l'homme flottant sans cesse entre le bien et le mal et tombant de chute en chute? Comment Bayle peut-il ne pas voir que cet être sera certainement inférieur, si son impeccabilité résulte de la nécessité et non d'un bon usage constant de sa liberté?

Bayle accorde cependant que les partisans d'un seul principe l'emportent par les raisons *a priori*, et que les idées claires de l'ordre, de l'être éternel, l'aspect des cieux, l'harmonie du monde confondent l'hypothèse de deux principes, mais il la déclare à son tour confondue par l'homme malheureux et méchant? Les manichéens triomphent par les raisons *a posteriori*, parce qu'ils rendent mieux compte des faits

et des expériences. On peut sans doute objecter mille difficultés à ce système, mais il est impossible d'en imaginer un plus plausible. Il imagine un dialogue dans lequel il fait battre par Zoroastre Mélissus partisan d'un seul principe. « Vous me surpassez, dit Zoroastre, dans la beauté des idées et dans les raisons *a priori*, et je vous surpasse dans l'explication des phénomènes et dans les raisons *a posteriori*. Et puisque le principal caractère du bon système est d'être capable de donner raison des expériences, et que la seule incapacité de les expliquer est une preuve qu'une hypothèse n'est point bonne, quelque belle qu'elle paraisse d'ailleurs, demeurez d'accord que je frappe au but en admettant deux principes, et que vous n'y frappez pas vous qui n'en admettez qu'un. » De ce prétendu triomphe du manichéisme sur tous les autres systèmes, Bayle prend occasion de gémir sur la pauvre raison humaine : « Qui n'admirera et qui ne déplorera la destinée de notre raison ! Voilà les manichéens qui avec une hypothèse tout à fait absurde et contradictoire expliquent les expériences cent fois mieux que ne le font les orthodoxes avec la supposition si juste, si nécessaire, si uniquement véritable d'un premier principe infiniment bon et parfait (1). »

Cette apologie systématique du manichéisme suscita contre Bayle de graves accusations et de nombreux adversaires. Leclerc se distingue de tous les autres en imaginant de faire lutter contre ses manichéens, non pas un orthodoxe, mais un origéniste (2). L'origéniste que Leclerc met en scène, soutient

(1) Notes de l'art. MANICHÉENS. Voir aussi les art. MARCIONITES, PAULICIENS, ORIGÈNE, PRUDENCE, du *Dictionnaire critique*.

(2) *Parrhasiana ou Pensées diverses*, par Théod. Parrhase, 2 vol. in-12, Amst., 1701, 2e édition, 1er vol., art. 6. « Il veut, dit-il, fermer la bouche aux manichéens en faisant parler un origéniste, car si un homme de cette sorte peut réduire un manichéen au silence, que ne feraient pas ceux qui raisonneraient mieux que les disciples d'Origène ? »

que Dieu ne nous a donné la liberté que pour nous donner l'occasion du mérite et de la vertu, qu'il ne damne personne pour le simple fait d'avoir péché, mais pour ne s'être pas repenti, et que les méchants, les démons eux-mêmes, après avoir plus ou moins longtemps souffert dans une autre vie, arriveront au bonheur éternel. Or, que pèsent, en comparaison de cette éternité de bonheur, des peines temporaires? Bayle met en déroute l'origéniste, tout comme les natures plastiques. D'abord il a soin de remarquer que toute l'argumentation de l'origéniste repose sur la négation de l'éternité des peines, doctrine hétérodoxe que Leclerc lui-même n'ose avouer ; puis il fait répondre par son manichéen que dans l'homme, de même que dans les anges et les bienheureux, la vertu peut très-bien exister sans le vice. L'origéniste n'explique pas pourquoi Dieu s'est décidé à faire à la créature un don qu'il savait lui être fatal, ni pourquoi il lui fait acheter par des siècles de souffrances une éternité de bonheur, donc il ne sauve pas la bonté infinie de Dieu.

Cependant Bayle se garde de professer pour son compte le manichéisme, et voici les conclusions prudentes et perfides dans lesquelles il résume toute cette discussion : 1° La lumière naturelle et la révélation nous apprennent clairement qu'il n'y a qu'un principe de toutes choses, et ce principe est infiniment parfait ; 2° la manière d'accorder le mal moral et le mal physique de l'homme avec les attributs de ce seul principe de toutes choses infiniment parfait surpasse les lumières philosophiques, de sorte que les objections des manichéens laissent des difficultés que la raison humaine ne peut résoudre ; 3° nonobstant cela, il faut croire ce que la lumière naturelle et la révélation nous apprennent de l'unité et de la perfection de Dieu, comme nous croyons, par la foi et par

notre soumission à l'autorité divine le mystère de la trinité, celui de l'incarnation, etc. (1).

Nous voici conduits à dire quelques mots de la tactique générale de Bayle à l'égard des dogmes de la foi. Il les ruine, tout en se donnant l'air de les respecter. Il retourne contre la théologie elle-même la distinction de la raison et de la foi et la doctrine de l'incompréhensibilité des mystères derrière laquelle elle pensait se mettre à couvert. Ainsi il continue Pomponat et devance Voltaire. Voltaire dans cette polémique sera plus spirituel, plus vif, plus piquant, mais non pas plus érudit, plus perfide et plus dangereux. A la différence des théologiens et des philosophes cartésiens, Bayle se complait dans la thèse de l'opposition et non de la conformité de la raison et de la foi. Son plaisir est de les faire battre l'une contre l'autre, en mettant en avant le pieux dessein de rabattre la raison par la foi, tandis que c'est la foi qu'il ruine par la raison. N'est-ce pas la foi qu'il infirme par l'évidence plutôt que l'évidence par la foi, lorsqu'il prétend, dans l'article PYRRHON qu'on ne peut se fier à l'évidence, parce qu'en suivant les préceptes de la foi, on est tenu de rejeter des choses de la dernière évidence, soit dans la spéculation, soit dans la morale, telles que ces maximes : trois n'égalent pas un, et celui-là seul qui a commis la faute mérite le châtiment. Ainsi, sous un tour ou sous un autre, s'efforce-t-il de montrer la trinité, le péché originel, l'éternité des peines, la grâce, la prédestination, tous les dogmes de la théologie en contradiction flagrante avec la raison. Enfin, selon Bayle, il n'y a aucune hypothèse contre laquelle la raison fournisse plus d'objections que contre l'Évangile (2). Parler ainsi eut été

(1) *Réponse à un Provincial.*

(2) Art. SIMONIDE.

dangereux, même en Hollande, sans le subterfuge de l'incompréhensibilité des mystères et de l'opposition nécessaire de la raison et de la foi. Avec une ironie qu'il ne prend guère la peine de dissimuler, Bayle élève la foi tellement au-dessus de la raison, qu'entre l'une et l'autre il n'y a plus rien de commun. Avec cette maxime, que le propre d'un dogme révélé est de contredire la raison, les règles fondamentales de la spéculation et de la morale, et de supporter impunément des objections réellement insolubles de la part de la raison, il se permet tout contre la théologie et la foi. Loin que la foi en souffre, elle en triomphe, suivant Bayle, et son triomphe est d'autant plus grand que la raison est plus sacrifiée et plus confondue. Singulier triomphe, dit très-bien Leibnitz, semblable à ces feux de joie qu'allument les vaincus pour dissimuler leur défaite ! Dans cette impuissance même de la raison à résoudre les objections contre les mystères, Bayle feint de voir la preuve éclatante de la supériorité des mystères sur les lumières philosophiques et de la nécessité de nous soumettre aveuglément à la foi. A quoi bon la foi si la raison abandonnée à elle-même nous avait pu découvrir les mystères ? Ne suffit-il donc pas à un bon chrétien d'être assuré que sa foi repose sur le témoignage même de Dieu ? La foi s'accorde-t-elle ou ne s'accorde-t-elle pas avec la raison, ce n'est après tout qu'un accessoire peu important du christianisme (1). Ainsi, de même que Pomponat et avec une ironie non moins apparente, Bayle déclare croire comme chrétien ce dont il a démontré l'absurdité comme philosophe. En vain les théologiens catholiques et réformés s'alarment, en vain ils redoublent leurs attaques, Bayle les déconcerte et les joue par cette tactique perfide, et

(1) *Rép. à un Prov.*, tome 3, 5 vol. in-12. Rotterdam, 1704.

il continue impunément contre la théologie cette guerre ruineuse avec une arme qu'il lui a empruntée. Veulent-ils, pour parer ces coups dangereux, remonter jusqu'au principe même de l'incompréhensibilité des mystères sur lequel repose toute la polémique de Bayle, et soutenir la thèse de l'accord de la raison et de la foi? Bayle n'est pas embarrassé pour opposer en foule des autorités contraires des conciles, des synodes, des saints Pères, des ministres les plus accrédités de l'église réformée, en faveur de l'incompatibilité de la raison et de la foi et de l'incompréhensibilité des mystères. Par de nombreux exemples, il prouve que les théologiens rationaux ont été toujours tenus pour suspects, tandis que les autres ont passé pour les vrais dépositaires de la foi et les théologiens du gros de l'arbre (1).

A cette polémique se rattache cette thèse célèbre : mieux vaut une société d'athées que d'idolâtres (2). Dans cette idolâtrie que Bayle mettait au-dessous de l'athéisme, il était facile de reconnaître, à plus d'un trait, le christianisme et surtout le catholicisme. Pour lui donner de la vraisemblance, il est obligé de soutenir, contrairement à la conscience et à l'histoire, que les croyances religieuses sont sans influence sur la volonté, que le paganisme ne contenait en lui aucun principe réprimant, mais seulement des principes de corruption. D'un autre côté, tandis qu'il force la peinture des vices du paganisme, il embellit celle de l'athéisme, il imagine des athées qui se conduisent d'après des idées d'honnêteté plus vieilles que Moïse et l'Évangile, qui obéissent à la raison et à la justice, des athées qui sont des sages et des justes et non des

(1) *Rép. à un Prov.*, 3e vol., chap. 129 et 130.

(2) Il a développé cette thèse dans les *Pensées diverses à l'occasion de la comète de* 1780, et dans la *Continuation des pensées diverses.*

athées, car, comme le dit Sénèque, *nemo vir bonus sine Deo* (1). Mais si par athées on entend, ce qu'il faut entendre, des hommes qui ne croient qu'à l'intérêt et au plaisir, des hommes qu'aucun frein moral ne retient, n'hésitons pas à conclure contre Bayle qu'une société composée entièrement de ces vrais athées est impossible, que tout au moins elle sera pire qu'une société d'idolâtres, car dans la plus épaisse idolâtrie y a-t-il encore quelque lueur du vrai Dieu et de la justice absolue.

Avoir été l'apôtre de la tolérance, le défenseur de la cause de la liberté religieuse, des droits de la conscience si indignement violés à l'égard de ses coréligionnaires, avoir lutté non seulement contre le fanatisme de ses adversaires, mais contre celui des siens, voilà, sans doute, le beau côté et la gloire de Bayle. Cependant le scepticisme perce encore dans la manière dont il défend la tolérance. Nous n'avons pas de marque assurée pour distinguer la vérité absolue de la vérité putative ou apparente, nul ne sait s'il est bien dans le vrai ou même s'il y a du vrai, voilà sa principale raison pour nous engager à respecter toutes les doctrines et à nous montrer faciles et doux aux opinions qui diffèrent des nôtres.

Ainsi, partout dans Bayle, sauf dans son cours de philosophie, et même sous les apparences d'un dogmatisme cartésien, se montre la tendance au scepticisme, le goût de la dispute pour la dispute elle-même et non comme moyen pour arriver à la vérité. Il se donne à lui-même le surnom d'assemble-nuages qu'il emprunte au Jupiter d'Homère. Comme Montaigne, il se trouve parfaitement à l'aise au sein du scepticisme, dont il tire un merveilleux parti dans la discussion.

(1) Epist. 41.

« Il ne faut pas, dit-il, trouver étrange que tant de gens aient donné dans le pyrrhonisme, car c'est la chose du monde la plus commode. Vous pouvez impunément disputer contre tous venants sans craindre ces arguments *ad hominem* qui font tant de peine. Vous ne craignez point la rétorsion, puisque ne soutenant rien, vous abandonnez de bon cœur à tous les sophismes et à tous les raisonnements de la terre, quelque opinion que ce soit. Vous n'êtes jamais obligé d'en venir à la défensive. En un mot, vous contestez et vous daubez sur toutes choses sans craindre la peine du talion (1). » Il lui semble : « que Dieu, qui est le distributeur des connaissances humaines, agit en père commun de toutes les sectes, c'est-à-dire, qu'il ne veut pas souffrir qu'une secte puisse pleinement triompher des autres et les abîmer sans ressource. Une secte terrassée, n'en pouvant plus, trouve toujours le moyen de se relever, dès qu'elle abandonne le parti de la défense pour agir offensivement par diversion (2). » Dans la raison humaine, il voit plutôt un principe de destruction que d'édification. Il ne la juge propre qu'à former des doutes, à se tourner à droite et à gauche pour éterniser une dispute, et à faire connaître à l'homme son impuissance (3). Enfin, comme tous les sceptiques, il a prétendu que le scepticisme ne porte aucun préjudice à la vie pratique, à la marche ordinaire des choses, ni aux sciences, ni même à la morale. Il convient seulement qu'il peut bien donner quelques alarmes à la théologie.

Toutefois Bayle est plutôt un sceptique en action, un sceptique à l'œuvre, qu'un sceptique de système, c'est-à-dire, il n'attaque pas, comme Huet par exemple, la certitude

(1) *Lettre à M. Minutoli*, 1673.

(2) *Dictionnaire critique*, art. Rorarius.

(3) *Dictionnaire critique*, art. Pyrrhon.

de la connaissance en son principe même, mais plutôt dans son exercice et dans la diversité de ses solutions sur Dieu, sur l'homme et sur la nature. Il se distingue encore des purs sceptiques, sinon par la réalité, au moins par l'apparence d'un dogmatisme emprunté à Descartes. Que ce dogmatisme soit plus ou moins sincère, il n'en rattache pas moins Bayle d'une manière étroite à l'histoire du cartésianisme.

CHAPITRE XXI.

Du cartésianisme en Suisse. — Résistance des compagnies de pasteurs à la philosophie nouvelle. — Robert Chouet, introducteur du cartésianisme à Genève. — Succès de son enseignement. — Retour de la philosophie genevoise à l'empirisme dans le XVIIIe siècle. — Caractère particulier de l'empirisme genevois. — Du cartésianisme en Angleterre.—Antoine Legrand, missionnaire catholique et cartésien. — Détails sur sa vie. — Ses ouvrages. — Philosophie de Descartes accommodée à l'usage des écoles. —Opposition de l'université d'Oxford contre le cartésianisme. — Samuel Parker.—Descartes confondu avec Hobbes.—Apologie de Descartes par Antoine Legrand. — Polémique contre Parker et John Sergeant.—Cudworth.—En quoi il suit Descartes et en quoi il le combat. — Succès de la philosophie cartésienne à Cambridge. — Clarke, traducteur de la *Physique* de Rohault.—Nombreuses traductions d'ouvrages cartésiens. — Traductions de la *Recherche de la vérité*. — De la philosophie de Malebranche en Angleterre. — John Norris, disciple enthousiaste de Malebranche. — *Théorie du monde idéal*. — La philosophie de Malebranche accusée de favoriser les quakers.—Influence de Descartes sur Locke.

Jetons encore un coup d'œil sur les destinées du cartésianisme à l'étranger, en Suisse, en Angleterre, en Italie, dans des contrées où il a exercé une certaine influence, mais où il s'est plus tardivement développé et avec moins d'éclat qu'en Hollande, et où il n'a pas reçu un développement original comme en Allemagne. En Suisse, les compagnies de pasteurs,

qui avaient une autorité suprême sur l'enseignement et les universités, opposèrent une longue et vive résistance en faveur d'Aristote. Le conseil de Berne, faisant droit aux plaintes du corps ecclésiastique, interdit plusieurs fois, et particulièrement en 1669 et en 1680, l'enseignement de la philosophie de Descartes, soit dans les leçons publiques de l'académie, soit dans les cercles particuliers (1). Genève aussi, pendant longtemps, ne se montra pas plus hospitalière pour Descartes qu'elle ne l'avait été pour Ramus, pour son disciple Arminius et pour David Derodon. En 1669 seulement, à Gaspard Wyss, zélé péripatéticien, succède Robert Chouet qui, le premier, enseigne le cartésianisme. Robert Chouet tient une grande place dans l'histoire philosophique et politique de Genève. Après avoir suivi à Nîmes les leçons de Derodon, il revint étudier à Genève la théologie. Il fit ensuite un voyage à Paris, où, sans doute, il se perfectionna dans la connaissance du cartésianisme. Sur la nouvelle de la mise au concours d'une chaire de philosophie dans l'université protestante de Saumur, il part pour la disputer, comme Bayle à Sédan, et, quoique jeune et inconnu, il remporte une éclatante victoire sur un ministre protestant, vieilli dans toutes les subtilités de la scholastique. Louis de Laforge assistait et applaudissait au triomphe du jeune et brillant cartésien. Le bruit même en vint jusqu'à la cour qui s'en émut, et voulut savoir par quelle raison on avait préféré un étranger à un sujet du roi. Mais le sénéchal de Saumur répondit au secrétaire d'État, en termes si honorables pour Chouet, que celui-ci, sans plus de résistance, fut mis en possession de sa chaire (2). Le premier, et avec un immense succès, il

(1) *Histoire de Berne*, par Fillier, 1838.

(2) *Histoire de la littérature française à l'étranger*, par M. Sayous, 2 vol. in-8. Paris, 1852.

enseigna la philosophie nouvelle dans l'université de Saumur, jusqu'au jour où Genève, fière de sa renommée, lui offrit, malgré son cartésianisme, la chaire du péripatéticien Wyss, son ancien maître. . . . .

Chouet vint à Genève, accompagné d'un grand nombre d'étudiants de Saumur qui ne purent se résigner à perdre les leçons d'un tel maître. Il excellait dans l'art de professer, et ses succès ne furent pas moins grands à Genève qu'à Saumur. Pendant un enseignement de vingt années, il fit de nombreuses conquêtes au cartésianisme dont la plus brillante, sinon la plus solide, fut celle de Bayle. Nommé conseiller d'État en 1686, il quitta l'enseignement, et jusqu'à la fin de sa vie, il eut une part considérable dans l'administration de la République, où il se signala par les services qu'il rendit aux sciences et aux lettres (1). A consulter la liste de ses ouvrages on peut conjecturer qu'il avait pris la philosophie de Descartes plutôt du côté de la physique que de la métaphysique (2). Aussi le règne de la métaphysique cartésienne ne paraît-il pas avoir été de longue durée à Genève. Déjà nous voyons son successeur, Antoine Gautier, tout en combattant le sensualisme, abandonner le cartésianisme sur le point essentiel de la démonstration de l'existence de Dieu (3). La philosophie genevoise ne tarde pas à s'éloigner de Descartes pour se rapprocher de Locke. Dans le cours du

(1) *Histoire littéraire de Genève*, par Jean Sennebier, 3 vol. in-8. Genève, 1786.

(2) *De varia astrorum luce.—De iride.—De vacuo.—De quatuor elementis vulgo sic dictis.*—Il est cependant l'auteur d'un abrégé de logique : *Brevis et familiaris institutio logica in usum studiosæ juventutis*, etc. Genève, in-8°, 1672.

(3) *Argumenta Cartesii pro existentia Dei sophismata aut inutilia*, 1719.

XVIII[e] siècle, l'enseignement philosophique passe aux mains de physiciens et de naturalistes qui fortifient et développent cette tendance à l'empirisme (1). Mais, à la différence de l'empirisme français et anglais, l'empirisme genevois s'allie au respect pour tous les principes de la morale et de la religion, et même au plus vif sentiment religieux. Il suffit de citer les noms d'Abauzit, de Charles Bonnet, de Prévost, de Le Sage.

Passons de la Suisse à l'Angleterre. L'Angleterre, depuis Hobbes et Bacon jusqu'à Locke, depuis Locke jusqu'à Bentham, semble la vraie patrie de l'empirisme. Cependant, dans la seconde moitié du XVII[e] siècle, entre Hobbes et Locke, le cartésianisme y a pénétré, et une sorte d'école platonicienne et mystique s'y est formée en opposition avec la philosophie de Hobbes mais aussi avec celle de Descartes, que la plupart des mystiques et des théologiens affectaient de confondre l'une avec l'autre. Dugald Stewart cite John Smith, de Cambridge, auteur de *Discours choisis*, publiés en 1660, comme un des plus anciens partisans de Descartes parmi les Anglais (2). Néanmoins c'est à Antoine Legrand que revient surtout l'honneur d'avoir introduit et propagé en Angleterre la philosophie de Descartes. Antoine Legrand, né à Douai au commencement du XVII[e] siècle, appartient par sa naissance à la Belgique espagnole ; mais sa vie et ses travaux le rattachent étroitement à l'histoire du cartésianisme en Angleterre. Brucker et Tennemann se trompent en le faisant médecin ; c'était un religieux de l'Ordre de Saint-François,

(1) On peut citer Étienne et Jean Jalabert, Jean-Louis Calandrini, Gabriel Cramer, De Saussure, qui tous se sont fait un nom dans les sciences mathématiques ou physiques.

(2) *Histoire abrégée de la philosophie*, 1[er] volume, p. 183, traduction de Buchon.

comme Bayle, Arnauld et Hardouin s'accordent à le dire (1). Comment rencontrons-nous en Angleterre un franciscain prêchant le cartésianisme? Les catholiques anglais avaient fondé à Douai, au XVI[e] siècle, un séminaire où ils envoyaient de jeunes anglais faire leurs études et recevoir les Ordres pour revenir ensuite combattre le protestantisme. Ce séminaire fut converti, au XVII[e] siècle, en une communauté religieuse de l'Ordre de Saint-François pour éviter de tomber aux mains des Jésuites qui voulaient s'en emparer. Antoine Legrand était membre de cette communauté et fut envoyé en Angleterre comme missionnaire catholique. Il y prêcha le cartésianisme en même temps que le catholicisme.

Après avoir passé quelques années à Londres, il vécut d'une vie très-retirée dans le comté d'Oxford. En 1695, selon Wood, il y était précepteur du fils aîné d'un riche fermier. Il a publié à Londres plusieurs ouvrages destinés à la propagation et à la défense de la philosophie de Descartes (2). Pour la

(1) « Vous pouvez voir, dit Arnauld dans une lettre à Malebranche, ce qu'en dit, dans sa *Philosophie cartésienne*, Antoine Legrand, que j'apprends être un religieux de l'Ordre de Saint-François. » Hardouin, qui lui fait l'honneur de le placer à un bon rang parmi les *Athei detecti*, dit qu'il a changé son nom de Legrant en celui de Legrand, *ut Antonius Magnus esse credatur*, et que c'était un religieux de l'ordre des Récollets. Ces témoignages ne sauraient être mis en doute, fortifiés par celui de deux historiens anglais, Dodd et Anthony Wood, qui font autorité dans l'histoire ecclésiastique et universitaire. Anthony Wodd (Athenæ Oxonienses) dit que c'est un religieux et qu'il vit actuellement retiré dans le comté d'Oxford, après quelques années passées à Londres. Dodd, dans son *Histoire ecclésiastique*, dit aussi que c'est un religieux et qu'il fut envoyé en mission en Angleterre par les résidents anglais catholiques de Douai.

(2) Avant d'avoir été cartésien, il aurait été attaché à la doctrine de Zénon, ressuscitée par Juste-Lipse, si l'on en juge par un ouvrage intitulé: l'*Homme sans passions*, petit in-12, publié à Paris en 1665.

faire pénétrer dans les universités il l'abrégea et l'exposa, sous forme scholastique, dans deux ouvrages (1), dont le plus considérable a pour titre : *Institutiones philosophiæ*. C'est une exposition méthodique et complète de la philosophie de Descartes augmentée de quelques développements relatifs à la logique et à la morale. Par une réminiscence de la scholastique, il a consacré un livre entier aux anges et aux démons, sur lesquels il donne de très-minutieux détails tirés de son imagination ou des Écritures. La philosophie de Descartes rencontra, en Angleterre, une vive opposition dans la vieille et puissante université d'Oxford. A la tête de cette opposition était Samuel Parker, évêque d'Oxford (2). L'athéisme audacieux de Hobbes avait profondément alarmé tous les philosophes spiritualistes et les théologiens de l'Angleterre. Tous se mettent en campagne contre l'athéisme, mais quelques-uns ont le tort de le voir, avec plus ou moins de sincérité, là même où il n'est pas, dans Descartes tout aussi bien que dans Hobbes. Il est vrai que Descartes, de même que Hobbes, a enseigné que tout se fait mécaniquement dans la nature. Mais, selon Hobbes, tout se fait mécaniquement par le seul effet du hasard ou de la nécessité, tandis que, selon Descartes, tout se fait mécaniquement par l'effet de la perfection infinie de Dieu qui a imprimé sur la matière ces admirables lois du mouvement qui suffisent à la production et à l'explication de tous les phénomènes. Voilà la différence profonde dont les adversaires de Descartes en Angleterre ne veulent pas tenir compte. Dans ses *Disputationes de Deo et divina providentia* (3), à la

(1) *Philosophia vetus e mente Renati Descartes more scholastico breviter digesta*, et *Institutiones philosophiæ secundum principia R. Cartesii nova methodo adornata et explicata*, 1 vol. in-8. Londini, 1675, 3e édition.

(2) Voir sur Samuel Parker l'article du *Dictionnaire de Chauffepié*.

(3) In-4°, Lond., 1678.

réfutation de Hobbes Parker fait succéder celle non moins vive de Descartes qui, dit-il, marche de près sur ses traces, et qui a établi, mais avec plus de génie, la même philosophie. Si Descartes, à la différence de Hobbes, a dit que Dieu a créé la matière et le mouvement, Parker soupçonne que c'est uniquement par politique et par prudence. Cependant il veut bien accorder que peut-être il n'a pas, dès le principe, nourri dans son âme cette impiété. Mais, ayant brusquement passé de la vie militaire aux lettres, sans autres connaissances que les mathématiques, Descartes, selon Parker, s'est imaginé que, pour la construction des mondes, il ne faut rien de plus que pour celle des machines de guerre, et quels qu'aient été d'ailleurs les sentiments de son âme, sa philosophie supprime entièrement la science d'un auteur de la nature. C'est sans doute l'influence de Parker qui fit bannir d'Oxford, par sentence publique, la philosophie de Descartes.

Antoine Legrand osa se mesurer contre un si puissant adversaire et composa une Apologie de Descartes (1), où tous les principes fondamentaux des *Méditations* sont rétablis en leur véritable sens et défendus avec vigueur. La préface est une réfutation de l'athéisme, la moitié de l'ouvrage est consacrée à la défense des preuves de l'existence de Dieu, et à la réfutation de tous les arguments contre l'universalité, l'innéité et la valeur ontologique de l'idée de Dieu. Si rien n'est plus évident pour l'esprit humain que sa propre existence, quelle n'est pas, selon Antoine Legrand, la solidité de la preuve de Dieu qui se déduit immédiatement de cette existence même ! La polémique contre Parker n'est pas la seule où Antoine Legrand ait combattu pour Descartes en Angle-

(1) *Apologia pro Renato Descartes contra Samuelem Parkerum*, in-12. Lond., 1679.

terre. Sur la fin de sa vie, il en soutint une autre plus passionnée et plus vive contre John Sergeant sur la nature des idées, et sur la compatibilité avec la foi au nom de laquelle Sergeant attaquait la philosophie de Descartes (1). Antoine Legrand a aussi composé un ouvrage spécial pour la défense de l'automatisme et a annoté le *Traité de physique* de Rohault (2).

La philosophie de Descartes rencontra à Cambridge un adversaire plus estimé et aussi plus modéré que Parker dans la personne de Cudworth. Cudworth est le membre le plus illustre et le plus érudit de cette école platonicienne et religieuse dont Cambridge était alors le centre. Il a la même doctrine que Descartes sur l'essence de la matière, la même aversion pour les formes substantielles et les qualités occultes, il se sert des mêmes arguments en faveur de l'âme et de Dieu, mais il l'attaque touchant l'assujétissement des vérités éternelles aux décrets arbitraires de Dieu, et l'extension du mécanisme aux êtres organisés et vivants. Il défend contre Descartes l'indépendance et l'immutabilité des vérités éternelles. Il veut bien rendre cette justice à la physique de Descartes, à n'en considérer que la partie mécanique, qu'elle est conçue si

(1) John Sergeant est un habile et violent pamphlétaire qui d'anglican s'était fait catholique. Les catholiques se servirent souvent de sa plume contre les plus célèbres écrivains du parti opposé. Voici les titres de ses ouvrages contre Antoine Legrand : *Non ultra*, lettre à un savant cartésien pour déterminer la règle de la vérité, 1698.—*Ideæ cartesianæ expensæ*, etc., contre Anthony Legrand, 1698. Ce même Sergeant attaqua aussi Locke dans un ouvrage intitulé : *Solid philosophy asserted against the fancies of the idealist*. 1697. Nous n'avons pu nous procurer même les titres des écrits de Legrand qui se rapportent à cette controverse. Dodd, dans son *Histoire de l'Église*, les indique seulement sous ce titre collectif : *Several smaller pieces against M. J. Sergeant*.

(2) *Animadversiones in Jacobi Rohaulti tractatum physicum*.

habilement qu'elle dépasse tout ce que les anciens ont imaginé de mieux; mais il l'accuse de favoriser l'impiété et l'athéisme, de détruire les causes finales, la preuve de l'harmonie de l'univers, et de mettre les tourbillons et la matière subtile à la place de l'intelligence de Dieu. Il ne comprend pas que les cartésiens gardent encore ce Dieu désormais inutile. Cependant, à la différence de Parker, Cudworth n'accuse pas Descartes d'être un athée de propos délibéré, et il ne peut se résoudre à placer parmi les ennemis de la divinité le philosophe qui a établi tant de principes qui les confondent.

Cudworth donne au corps l'étendue pour essence, mais il accuse le mécanisme appliqué aux corps organisés d'accoutumer à se passer de Dieu en expliquant tout avec le mouvement et la matière. Si, entre Dieu et la matière, on ne place pas une certaine nature animée d'un souffle vital, obéissante aux ordres divins, mais disposant et tempérant tout par sa propre force, selon Cudworth, il n'y a plus de vraie piété. Otez cet intermédiaire, ou la matière produira et dirigera elle-même ses mouvements, ou Dieu, de sa propre main et sans instrument, opèrera tout dans le monde. Au premier cas, on va droit à l'athéisme; au second, on charge Dieu des plus petits soins et de détails infinis qui sont indignes de lui, on le fait immédiatement responsable de tous les défauts qui sont dans son ouvrage. Ainsi Cudworth restitue la vie au monde en lui donnant une nature plastique, c'est-à-dire, une âme spirituelle par qui Dieu agit, et qui, aveugle et sans conscience, réalise avec une merveilleuse précision les plans de l'éternel architecte. Au-dessous de cette nature plastique du monde, il en admet une multitude d'autres qui animent et informent tous les corps organisés sans exception. Tel est le système qu'il oppose au mécanisme de Descartes.

Mais, en dépit des efforts conjurés des platoniciens et des

péripatéticiens, des théologiens et des partisans de Hobbes, la philosophie de Descartes se répand en Angleterre, et si elle est bannie de l'université d'Oxford, elle semble avoir réussi à s'établir dans celle de Cambridge. La physique de Rohault, traduite en latin et en français, y fut adoptée jusqu'à Newton comme un ouvrage classique. Le plus célèbre des traducteurs du Traité de Rohault est Samuel Clarke, qui en fit deux traductions, l'une en latin, l'autre en anglais (1). Celle en latin, à laquelle il joignit le commentaire d'Antoine Legrand, et des notes tirées des principes de physique de Newton, eut en peu de temps six éditions. Dans ces notes, Clarke corrige la physique de Descartes avec celle de Newton, pour laquelle ensuite il l'abandonna entièrement (2); mais il demeura fidèle à l'esprit et aux grands principes de la métaphysique de Descartes, qu'il avait puisés à l'université de Cambridge. Entre le spiritualisme et la théodicée de Clarke et le spiritualisme et la théodicée de Descartes, malgré les nuances et les diversités dans les détails, il y a une relation et une étroite parenté qu'on ne peut méconnaître. Quelles que soient ses critiques contre les preuves de l'existence de Dieu de Descartes (3), le principe de toute sa théodicée

(1) *Treatise of physics with annotations by Dr Clarke. — Jacobi Rohaulti physica latine vertit, recensuit, adnotationibus ex illustrissimi Isaaci Newtoni philosophia maximam partem haustis, amplificavit et ornavit Samuel Clarke.* Lond., 1723, gros in-8.

(2) Il ne prend pas, dit-il dans la préface, pour un oracle tout ce qu'avance son auteur; plusieurs de ses assertions ont été renversées par les découvertes modernes; mais il faut que les adversaires mêmes de l'auteur avouent, malgré eux, que la plupart sont vraies ou du moins ont la plus grande vraisemblance.

(3) *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*, chap. 4.

est au fond le même que celui de la théodicée cartésienne, à savoir l'idée d'un être nécessaire, infini, laquelle nous est suggérée nécessairement par la vue ou la conscience de toute existence imparfaite, contingente et finie.

La *Physique* de Rohault n'est pas le seul ouvrage cartésien français qui ait été réimprimé à Cambridge ou à Londres, et traduit en latin ou en anglais. La *Logique de Port-Royal* y eut la même fortune et fut plusieurs fois traduite en latin (1). Une édition complète des *OEuvres philosophiques* d'Antoine Legrand a été publiée à Londres (2). La même année où paraissaient en France la *Vie de Descartes*, par Baillet, et le *Traité de l'existence de Dieu* de Fénelon, ils étaient traduits et publiés en anglais. Il y eut deux traductions de la *Recherche de la Vérité*, l'une par Levassor, ancien Oratorien, précédée d'une *Histoire de la querelle d'Arnauld et de Malebranche*, l'autre par Taylor, qui eut deux éditions (3). A la suite de la philosophie de Descartes, celle de Malebranche a aussi joui de quelque vogue en Angle-

(1) *Walch histor. log.*, lib. 2, cap. 1.

(2) *An entire body of philosophy according to the principles of the famous Renate Descartes*, 1 vol, in-folio. London, 1694.

(3) L'auteur de cette traduction est Brook Taylor, mathématicien, musicien, peintre, dont l'esprit était tourné vers les spéculations philosophiques et religieuses. Secrétaire de la Société royale, il donna, en 1718, sa démission, pour ne plus s'occuper que de sujets de morale et de religion. Il est l'auteur d'une *Contemplatio philosophica*, et eut une controverse avec René de Montmort sur certains points de la philosophie de Malebranche. Il est mort en 1731. A la première édition de sa traduction de la *Recherche de la vérité* il a ajouté le *Traité de la nature et de la grâce* et la *Défense contre le P. Valois*, Lond., 1694. in-4°. La deuxième contient en outre un *Discours sur la lumière* qui, selon Taylor, est du même auteur, et lui a été communiqué en manuscrit par une personne de qualité en Angleterre; n'ayant jamais été imprimé en aucune langue. Lond., 1700, in-folio.

terre ; Louis Racine même y fait allusion dans une épître à Jean-Baptiste Rousseau :

Peu contents de nos biens nous vantons ceux des autres,
Nos voisins autrefois vantaient aussi les nôtres.
Éprise du plus grand de nos méditatifs,
Londres applaudissait à ces spéculatifs
Qui dans le sein de l'être en qui tout est visible,
Contemplaient l'étendue, immense, intelligible ;
Archétype en qui seul je vois, sans le savoir,
Les objets qu'ici-bas de mes yeux je crois voir.

La philosophie malebranchiste eut même à se défendre, en Angleterre, de favoriser par ses principes la secte des quakers. Le plus célèbre des disciples anglais de Malebranche est John Norris (1), qui a été un des philosophes et des théologiens les plus distingués de la fin du XVII[e] siècle en Angleterre. Dans un *Traité de l'accord de la raison et de la foi dans leurs rapports avec les mystères du christianisme* (2), il soutient la thèse de Malebranche sur l'accord de la raison et de la foi, et l'unité de la vraie philosophie et de la vraie religion, qui résulte de leur unité dans la raison divine. En outre, il a donné une exposition complète de la philosophie de Malebranche, pleine d'enthousiasme, de poésie et d'onction, dans son *Essai d'une théorie du monde idéal et intelligible*. Ce titre platonicien révèle déjà l'esprit de l'ouvrage. Il se divise en deux parties, dont la première considère ce monde idéal en lui-même, et la seconde dans son rapport avec l'entendement humain (3). Quoi de plus important, selon

(1) Né en 1667, mort en 1711.

(2) *An account of reason and faith in relation to the mysteries of christianity*, in-8, 1697.

(3) *An essay towards the theory of the ideal or intelligible world designed*

Norris, que ce monde idéal qui est en nous ou en qui nous sommes, ce monde de la lumière et de la vérité, de l'ordre essentiel, de la proportion et de la beauté, et cependant, quoi de moins connu? Nul n'y a pénétré plus avant que Malebranche, qui est le grand Galilée de ce monde intellectuel. Il a donné le point de vue, et quelque découverte qu'on y puisse faire après lui, ce sera par son télescope. Il a cherché la vérité dans sa vraie patrie, mais ce grand Apelle n'a peint qu'à moitié la céleste beauté, et je suis effrayé, dit Norris, de ce que cette peinture aura à souffrir, quelle que soit la main qui l'achève.

Indépendamment de leur état naturel, toutes les choses ont un état idéal. Ce qui est nécessaire, permanent, immuable, l'original de ce qui est, contenant éminemment en lui et d'une manière intelligible tout ce qui existe dans le monde naturel et sur lequel se fonde et se mesure toute réalité, tout ordre et toute beauté, voilà ce qui est l'état idéal des choses. Or, Dieu, avant de créer les choses, en a dû d'abord nécessairement contempler les idées au sein de sa sagesse infinie; de là le monde intelligible, éternel modèle d'après lequel Dieu a tout fait. Quand, sur une lettre, vous voyez une empreinte de cire, aussitôt vous pensez au sceau qui lui a été appliqué; à plus forte raison, l'admirable ouvrage du monde nous force-t-il de concevoir un type, un sceau d'après lequel il a été formé. A la doctrine d'un monde idéal, Norris rattache celle des essences éternelles, sans lesquelles point de vérité absolue, ni de fondement pour la science.

Puisqu'en dehors de Dieu, il n'y a rien que de temporel

for two parts, the first considering it absolutely in itself, and the second in relation to human understanding, 2 gros vol. in-8. Le premier est de 1701, et le second de 1704.

et de contingent, il faut bien que nous placions en lui ces idées revêtues des caractères d'éternité et de nécessité qui apparaissent à notre intelligence, ce qui démontre irrésistiblement l'existence d'un monde idéal, existence plus certaine que celle du monde sensible. Émanation nécessaire de Dieu, le monde idéal est certain *a priori* par sa cause, tandis que le monde naturel, qui n'en est qu'un décret arbitraire, n'a qu'une certitude *a posteriori* par l'effet. De la raison dépend la certitude du premier, et des sens seulement la certitude du second. Il est vrai qu'en sa faveur on invoque la révélation, mais la foi aux monuments de la révélation ne repose-t-elle pas elle-même sur la foi au témoignage des sens ?

Norris conçoit ces idées, qu'il appelle aussi des formes représentatives, comme certains degrés différents d'être et de perfection dans la divine nature qui, selon qu'ils correspondent actuellement aux choses, ou qu'ils soient imitables et participables par elles, sont dits les formes exemplaires ou les idées de ces choses. N'étant que le rapport de l'essence divine avec les choses qui existent au dehors, la diversité et la multiplicité de ces idées ne porte nulle atteinte à sa simplicité. L'idée de matière elle-même n'altère en rien sa spiritualité, parce que la matière n'est en Dieu que par son idée, ou d'une manière éminente et purement intelligible. Il distingue dans les idées l'*esse repræsentativum* par qui seul elles sont finies, et l'*esse reale* par où elles sont infinies, étant identiques avec l'essence même de Dieu.

Entre les idées divines, il y a des rapports éternels, et ces rapports éternels constituent des vérités éternelles, objets de l'entendement divin. Norris insiste sur les caractères et sur l'importance de ces vérités éternelles. Il signale la dépendance où Descartes veut les placer à l'égard des décrets arbitraires de la volonté divine, comme un point dangereux de sa philosophie que, d'ailleurs, il proclame excellente. Il en mon-

tre avec beaucoup de force toutes les conséquences ; les vérités mathématiques, physiques et morales réduites à une nécessité purement hypothétique, plus de science, plus de morale, plus rien que de contingent. En même temps que Descartes, il critique Régis, et avec les mêmes arguments que Malebranche. Pour éviter ces conséquences, il faut admettre, avec saint Augustin, dont il multiplie les textes, que la vérité est l'essence même de Dieu. Il traite Arnauld d'anti-idéaliste pour avoir combattu cette doctrine. Enfin, il consacre un dernier chapitre de cette première partie à célébrer les beautés de ces vérités éternelles, et les douceurs de la contemplation : heureux, s'écrie-t-il, l'homme contemplatif ! Quel est le rapport de ce monde idéal avec notre entendement, comment pensons-nous, comment connaissons-nous les objets ? Ici encore Norris suit Malebranche pas à pas. Tout ce qui est dans l'esprit, sensation, volition, jugement, est immédiatement perçu par soi, étant plus intime à l'esprit qu'aucune idée possible. Parmi les objets placés en dehors de nous, il en est aussi cependant qui sont intelligibles par eux-mêmes, tel est Dieu intimement présent à nos âmes et qu'en raison de son infinité rien ne peut représenter, telles sont aussi les vérités éternelles, objets de la béatifique vision. Quant aux autres êtres matériels ou même spirituels, nous ne pouvons les connaître que par l'intermédiaire d'espèces intelligibles ou d'idées les représentant à l'entendement. Par les mêmes arguments et par la même méthode que Malebranche, il arrive à cette conclusion, que les idées sont les objets de nos perceptions et qu'elles sont en Dieu. Il conclut donc que les idées par lesquelles nous voyons les choses sont les mêmes que celles par lesquelles Dieu les voit et les produit. De même que Malebranche, il distingue l'idée seule en Dieu, seule absolue, du sentiment qui est en nous et qui est contingent, et, par cette distinction, il explique comment nous

voyons tout en Dieu, sans rien mettre dans son essence de contingent et de mobile. Sans cesse il s'appuie de la double autorité de saint Augustin et de Malebranche, et malgré quelques critiques, jamais il ne parle de Descartes qu'avec vénération. Telle est la douceur de son âme qu'en admettant l'automatisme, il craint qu'on ne s'en autorise pour maltraiter ces pauvres créatures; il supplie de continuer à les traiter comme si elles avaient le sentiment et l'intelligence que le vulgaire leur attribue. De fréquentes élévations, des hymnes à la divinité sont encore un trait commun entre Norris et Malebranche et Fénelon. Il fut obligé de montrer que sa vision en Dieu n'était pas la lumière intérieure des quakers, et de se défendre lui-même contre le soupçon d'être passé dans leur parti. Cependant il avoue que si les quakers entendaient bien leur propre doctrine, ils ne seraient pas éloignés de ses sentiments (1).

Si Berkeley se rattache à Locke par la théorie des idées représentatives, d'où il tire la négation de l'existence des corps, il se rattache aussi à Malebranche et à la vision en Dieu. De ce que les idées que nous avons des corps se produisent en nous malgré nous, et par conséquent ne viennent pas de nous, il

(1) *Thomas Backer's Reflections upon learning*. Lond., 1718, ch. 29.

Dans la *Seconde Lettre sur les Anglais*, Voltaire fait ainsi parler un quaker : « Quand tu fais mouvoir un de tes membres, est-ce ta propre force qui le remue ? Non sans doute, car ce membre a souvent des mouvements involontaires. C'est donc celui qui a créé ton corps qui meut ce corps de terre. Et les idées que reçoit ton âme, est-ce toi qui les formes ? Encore moins, car elles viennent malgré toi. C'est donc le créateur de ton ame qui te donne des idées ; mais comme il a laissé à ton cœur la liberté, il donne à ton esprit les idées que ton cœur mérite ; tu vis dans Dieu, tu agis, tu penses dans Dieu ; tu n'as donc qu'à ouvrir les yeux à cette lumière qui éclaire tous les hommes, alors tu verras la vérité, et la feras voir. » — Eh ! voilà le P. Malebranche tout pur, m'écriai-je. — Je connais ton Malebranche, dit-il, il était un peu quaker, mais il ne l'était pas assez.

conclut qu'elles ont une autre qualité que celle d'être aperçues par nous et une existence indépendante de notre esprit. Quand nous cessons de les apercevoir, elles ne cessent pas d'exister. Où donc placer leur résidence ? Ce ne sera pas dans des esprits semblables au nôtre qui ne pourraient pas davantage les garder et les comprendre toutes sans interruption, étant sujets aux mêmes défaillances et aux mêmes limites. Il faut leur chercher ailleurs une résidence qui ne soit ni passagère, ni périssable, c'est-à-dire, un esprit éternel, partout présent, infini, c'est-à-dire, Dieu lui-même, qui connaît et comprend toutes choses et qui nous les représente, selon les règles qu'il s'est prescrites lui-même ou selon les lois de la nature. Ainsi autant il est certain que les idées du monde sensible existent, autant il est certain qu'il y a un esprit contenant en lui le monde entier des idées ; sur quoi Berkeley fonde une démonstration directe et immédiate de Dieu, par laquelle il se flatte de pouvoir infailliblement confondre le plus hardi partisan de l'athéisme. Par ce système, il se vante donc de couper court à l'athéisme comme au matérialisme.

On voit quels sont les rapports entre la doctrine de Berkeley et de Malebranche. De même que Malebranche, Berkeley transforme les idées en objets de nos perceptions, il leur assigne pour résidence l'entendement divin, et fait de Dieu l'unique cause efficiente des effets corporels et physiques. Je ne dois pas cependant dissimuler qu'à la fin des *Dialogues d'Hylas et de Philonoüs*, Berkeley repousse toute assimilation de sa doctrine avec celle de Malebranche. Malebranche, dit-il, conserve la réalité sensible quoiqu'elle n'ait plus aucune utilité, aucun but, pas plus dans son système que dans le sien. Que penser d'une opinion dans laquelle le monde entier a été créé en vain ? En outre, ce n'est pas la même chose de dire que nous voyons toutes les choses en Dieu, ou

que les choses que nous voyons sont produites par un esprit infini et qu'il les produit par sa volonté. Quoi qu'il en soit de ces différences, nous avons suffisamment démontré qu'à côté de l'inspiration de Locke, le système de Berkeley porte là trace non moins évidente de l'inspiration de Malebranche (1).

Ainsi après avoir franchi le détroit avec Antoine Legrand, le cartésianisme a réussi à s'établir quelque temps en Angleterre, surtout à l'université de Cambridge, pendant la période de l'histoire de la philosophie anglaise qui s'écoule à partir de Bacon et de Hobbes jusqu'à Locke et à Newton. Ce n'est pas à dire qu'avec Locke son influence ait complétement disparu. En effet, la trace en est sensible, même dans l'*Essai sur l'entendement humain*. Ce sont les ouvrages de Descartes, Locke l'avoue lui-même, qui avaient fait briller à ses yeux une lumière nouvelle, et l'avaient ramené à l'étude de la philosophie, dont il s'était tout d'abord dégoûté à l'université d'Oxford (2). Touchant la distinction de l'âme et du corps et la méthode à suivre pour étudier l'âme, en une foule de passages de l'*Essai sur l'entendement humain*, Locke parle comme Descartes dans les *Méditations*. C'est un philosophe anglais, Dugald Stewart, qui constate lui-même l'heureuse influence sur la méthode psychologique de Locke, de cette

(1) Parmi les philosophes anglais qui se sont inspirés de Malebranche, il faut citer encore, à la suite de Berkeley, Arthur Collier, qui prétend démontrer la non existence du monde extérieur dans un ouvrage intitulé : *Clavis universalis*, dont voici l'épigraphe, traduite Malebranche : « Vulgi assensus et approbatio circa materiam difficilem est certum argumentum falsitatis istius opinionis cui assentitur. »

(2) « Les premiers livres qui donnèrent quelque goût de l'étude de la philosophie à M. Locke, comme il l'a raconté lui-même, furent ceux de Descartes. » (Leclerc, Éloge de Locke, *Bibliothèque choisie*, t. VI.)

séparation si nette entre l'esprit et la matière, par laquelle Descartes lui seul, dit-il, a fait faire à la science de l'esprit un plus grand pas que tous les autres philosophes ensemble. Aussi n'hésite-t-il pas à faire dater l'origine de la vraie philosophie plutôt des *Principes* de Descartes que du *Novum organum* de Bacon et de l'*Essai* de Locke (1). Dans ce que l'école écossaise a de meilleur, combien plus encore ne trouverions-nous pas de réminiscences cartésiennes !

Ainsi, on peut faire honneur au cartésianisme d'avoir modéré, en Angleterre, la tendance des esprits vers un empirisme excessif et d'avoir contribué à faire pénétrer dans la philosophie anglaise la vraie méthode psychologique, ignorée de Bacon et de Hobbes. Si on considère avec impartialité ce que Locke et Newton doivent à Descartes, il faut reconnaître que d'Alembert a pu dire, avec quelque vérité, à la fin du discours préliminaire de l'*Encyclopédie* : « Concluons de toute cette histoire que l'Angleterre nous doit la naissance de cette philosophie que nous avons reçue d'elle. »

(1) *Histoire des systèmes philosophiques*, 1er vol., p. 194 et 216.

CHAPITRE XXII.

Du cartésianisme en Italie. — Naples, théâtre principal du cartésianisme italien.—Persécutions contre les cartésiens de Naples.—Tomaso Cornelio. —Borelli. —Gregorio Colomprese.—Mattia Doria.—Michel-Ange Fardella, le plus grand cartésien de l'Italie. — Sa vie.—Voyage à Paris. — Liaison avec les principaux cartésiens et surtout avec Malebranche. — Influence de Malebranche sur Fardella. — La philosophie de Descartes dans la bouche de saint Augustin. — *Logique* de Fardella. — Impossibilité de démontrer par la raison l'existence du corps. — Polémique avec Mateo Giorgi touchant la nature du corps et de l'espace. — Défense de l'identité du corps et de l'espace contre la doctrine d'une pure étendue distincte des corps. — Réponse à l'objection de l'infinité et de la nécessité du monde. — Doute de Fardella sur la vérité absolue du principe cartésien de l'essence des corps. — Constantin Grimaldi. — Cartésiens dans d'autres parties de l'Italie.—L'abbé Conti.—Le P. Fortunati. — Benoit Stay, poète cartésien.

Comment, au XVIIe et au XVIIIe siècle, l'Italie a-t-elle laissé tomber de ses mains le sceptre de la philosophie, des lettres et des arts qu'elle avait porté avec tant d'éclat pendant toute la période de la renaissance? Le contre-coup de la réforme religieuse fut fatal à l'Italie. Le pouvoir ecclésiastique, plein de soupçons et d'alarmes, redouble de rigueur et d'intolé-

rance. Les académies sont fermées et persécutées, l'inquisition est armée de pouvoirs formidables, aucun livre ne peut paraître sans la permission des inquisiteurs. Les opinions hétérodoxes furent comprimées par la terreur, mais aussi en même temps sembla s'éteindre le feu sacré des lettres et de la philosophie. De là cette décadence de l'esprit italien, et ce triste contraste du XVII[e] avec le XVI[e] siècle. Cependant toute philosophie n'y fut pas anéantie, et malgré la condamnation des œuvres philosophiques de Descartes, le cartésianisme lui-même a pu y pénétrer et s'y maintenir. Brucker prétend qu'à cause de l'esclavage de la pensée et de la condamnation de Rome, jamais la philosophie de Descartes n'a pu s'implanter en Italie ; mais Buonafede proteste en citant un certain nombre de cartésiens italiens, sur lesquels malheureusement il ne donne aucun détail (1). Baillet rapporte le témoignage de quelques Italiens, d'après lesquels la philosophie de Descartes aurait plus de sectateurs que d'adversaires, même dans ce pays où elle semblerait devoir rencontrer plus d'obstacles que partout ailleurs (2).

Cela était vrai, sinon de toutes les autres parties de l'Italie, au moins du royaume de Naples. Cette terre de Naples qui, pendant les deux siècles précédents, avait été si féconde en libres et hardis penseurs, en réformateurs et martyrs de la philosophie, la patrie des Telesio, des Bruno, des Campanella, eut encore l'honneur, au XVII[e] siècle, d'être le siége et le foyer principal du cartésianisme italien. La plupart des cartésiens italiens ou sont nés à Naples, ou sont venus s'y établir, et c'est à Naples aussi que nous rencontrerons Vico,

(1) *Ristaurazione di ogni filosophia*, 3 vol. in-8. Ven., 1789 : 2e vol., p. 83.

(2) Baillet, tome II, p. 499.

le plus illustre des adversaires de Descartes. Un collaborateur de Mabillon, Michel Germain, écrivait de Naples en France, en 1685 : « Descartes a les plus beaux esprits de Naples pour sectateurs. Ils sont avides des ouvrages faits pour sa défense et pour éclaircir sa doctrine (1). » La philosophie cartésienne à Naples avait même opéré une révolution presque générale dans les études contre laquelle protesta Vico. On avait pris en dédain les orateurs, les historiens et les poètes, on avait abandonné les langues, l'histoire, l'antiquité pour les mathématiques et la physique. La plupart des cartésiens napolitains étaient plutôt des physiciens que des métaphysiciens, et avaient peine à comprendre les *Méditations* de Descartes. Dire de quelqu'un à Naples qu'il comprenait les *Méditations*, c'était en faire le plus grand éloge comme philosophe (2).

Cette révolution philosophique et cartésienne ne se fit pas à Naples sans exciter les alarmes du pouvoir ecclésiastique. A différentes reprises, les évêques et l'inquisition inquiétèrent les philosophes. En 1661, le prélat Piazza, de sa seule autorité et sans l'intervention du bras séculier, procéda contre des prévenus d'hérésie, et plusieurs savants et philosophes furent les victimes de ce pouvoir singulier. Plus tard, pendant le règne de Charles II d'Espagne, nous voyons l'académie des investiganti dénoncée et persécutée, et les partisans de la philosophie de Gassendi et de Descartes soumis à la surveillance d'un inquisiteur particulier. Un grand nombre de philosophes furent obligés ou de se

(1) Lettre de Michel Germain à Placide Porcheron, dans la *Correspondance inédite de Mabillon et de Montfaucon*, publiée par Valéry, 1er vol., p. 154.

(2) Voir la Vie de Vico, en tête de ses *Opuscules*, recueillis et publiés par Carlantonio de Rosa, 3 vol. in-8, 1818, Naples.

cacher, ou de désavouer leurs principes (1). Néanmoins le cartésianisme se maintint à Naples, et nous l'y retrouverons jusqu'au milieu du XVIII[e] siècle.

Il y fut introduit par Tomaso Cornelio, né en 1614, dans la province de Cosenza. Membre de l'académie des investiganti, professeur de mathématiques, médecin et poète, il enseigna la médecine d'après Descartes et répandit ses ouvrages encore peu connus. Il fut en butte à des accusations d'impiété et à des persécutions dont il finit par triompher. La plupart de ses ouvrages, publiés en 1688, après sa mort, ont la physique pour objet (2). Le plus illustre des savants et des médecins cartésiens de Naples et d'Italie est Borelli, qui a passé une grande partie de sa vie à Florence, mais qui est né à Naples (3). Déjà nous avons dit qu'il fit l'application du mécanisme de Descartes à la physiologie dans son grand ouvrage sur le mouvement des animaux (4). Comme Tomaso Cornelio, Gregorio Caloprese, autre cartésien de Naples, est né dans la province de Cosenza; comme lui aussi il fut médecin et poète. Il a laissé une réfutation inédite de Spinoza, et, quoique cartésien, il fut ami de Vico (5).

Un autre cartésien, ami de Vico, est Paolo Mattia Doria, gentilhomme génois, qui s'établit à Naples où il publia un grand nombre d'ouvrages sur les mathématiques, la géométrie, la mécanique, la physique et la métaphysique (6). Pour la

(1) *Mémoires d'Orloff sur Naples*, tome 4, p. 288.

(2) *Vie de Vico*, par Carlantonio de Rosa.

(3) Né à Naples en 1608, mort en 1679.

(4) *De motu animalium, opus posth.*, Rom., 1680, 2 vol. in-4.

(5) Né en 1650, mort en 1715.

(6) Le *Giornale de' litterati* affirme qu'ils ont été imprimés à Naples, quoiqu'ils portent presque tous l'inscription de Venise. Voici les titres de

variété et l'étendue de ses connaissances, il obtint une considération qu'il fit tourner au profit de la philosophie de Descartes. Vico place en tête de son traité de *Antiquissima Italorum sapientia*, une dédicace à son ami Paolo Doria. Une traduction italienne de l'*Abrégé de la vie de Descartes de Baillet*, par Paolo Francone, lui est aussi dédiée. Il eut l'honneur d'être non seulement un des plus considérables défenseurs de Descartes en Italie, mais encore un des premiers adversaires de Locke. Il l'accuse de renouveler le matérialisme et le sensualisme de Gassendi, de ne rien comprendre à la question des idées innées, et d'exclure tout d'abord, sans aucune preuve, la vraie métaphysique. Cependant il s'éloigne quelquefois de Descartes pour se rapprocher de Platon, ou du moins il dissimule son cartésianisme sous une tendance platonicienne (1).

Nous devons plus d'attention et une plus grande place à Michel-Ange Fardella, un des premiers et des plus célèbres cartésiens de l'Italie, quoique son nom et ses ouvrages aient été jusqu'à présent à peine mentionnés dans la plupart des histoires de la philosophie. Grâce aux indications de M. le docteur Bertinaria, professeur de métaphysique à l'université de Turin, je puis donner quelques détails nouveaux sur sa personne et ses ouvrages (2). Fardella, né en Sicile, mort

ceux qui ont rapport à la philosophie : *La vita civile e l'educazione del principe*, 2e édition, in-4°, 1711. — *Considerazioni sopra il moto e la meccanica dei corpi sensibili e dei corpi insensibili*, 1711. — *Discorsi critici filosofici intorno alla filosofia degli antichi e dei moderni e in particolare intorno alla filosofia di Renato Descartes*, *con un progetto di una metafisica*, 224 pag. — *Difesa della metafisica contro il signor Giovanni Locke*, 1732.

(1) *Filosofia di Paolo Mathia Doria, nella quale si sclarisce quella di Platone*, 2 vol. in-4°. Genève, 1728.

(2) Voir, sur Fardella, son Éloge dans le *Giornale dei litterati d'Italia*,

à Naples, peut être aussi rangé parmi les cartésiens napolitains. Il naquit à Trapani, en 1650. Ayant achevé avec le plus grand éclat ses humanités et sa philosophie, il entra dans l'Ordre de Saint-François, qui s'était toujours signalé par son zèle pour saint Augustin et l'idéalisme. Dans la préface d'un de ses ouvrages (1), il raconte que, jeune encore, après avoir vainement étudié Aristote, Platon, Épicure, et interrogé tous les sages contemporains de la Sicile, il n'avait trouvé de lumière sur l'âme, sur sa nature, sur la méthode pour l'étudier que dans saint Augustin. Professeur de philosophie à Messine, à l'âge de vingt ans, il y rencontra et connut Borelli qui, sans doute, l'initia, sinon à la métaphysique, au moins à la physique de Descartes. Dans sa lettre à Magliabecchi, il appelle Borelli un incomparable géomètre et philosophe et son maître chéri pour les sciences métaphysiques. C'est en France même et à Paris qu'il alla se perfectionner dans la connaissance de la métaphysique de Descartes. De 1677 à 1680, il fit un séjour de trois ans à Paris, pendant lesquels il vécut dans le commerce des plus illustres cartésiens, tels que Régis, Arnauld, Bernard Lami, Malebranche. C'est de Malebranche qu'il reçut la plus profonde impression, comme nous le verrons par ses doctrines philosophiques. Il reproduit la plupart de ses sentiments, il loue la *Recherche de la vérité* comme un incomparable livre (2).

De Paris il va à Rome enseigner la théologie scholastique et morale dans un couvent de son Ordre. Bientôt dégoûté d'un enseignement si peu en rapport avec ses goûts et ses

32e vol., p. 455, le *Journal des savants* de juillet 1696, et surtout l'article de M. Bertinaria qui lui est consacré dans le *Supplément à la nouvelle Encyclopédie*. Turin, 1850,

(1) *Animæ humanæ natura ab Augustino detecta.*

(2) Lettre à Magliabecchi. *Galeria di Minerva*, 2e vol. Venet., 1697.

sentiments, il ouvre une académie de physique expérimentale où accoururent tous les meilleurs esprits, et qui n'eut pas moins de succès à Rome que les conférences de Rohaul et de Régis à Paris. La renommée de Fardella s'étant répandue dans toute l'Italie, le duc de Modène François II lui offrit une chaire dans l'université qu'il venait de fonder. Il abandonne bientôt l'université de Modène pour Venise où il donne des leçons à de jeunes patriciens. C'est à Venise qu'avec la dispense du pape il quitte l'habit de Saint-François pour entrer dans le clergé séculier. Nous le voyons ensuite professeur d'astronomie et puis de philosophie, pendant plusieurs années, à l'université de Padoue. En 1709, il fait un voyage en Espagne où il est parfaitement accueilli par l'archiduc Charles qui lui fait une pension et le retient à sa cour de Barcelonne, en qualité de mathématicien et de théologien royal. Mais, en 1712, forcé, pour cause de maladie, de quitter l'Espagne, il va, suivant la recommandation des médecins, s'établir à Naples où il meurt, et non à Padoue, comme le dit Tennemann, en 1718. A Naples, comme à Paris, Fardella se trouva, pour ainsi dire, en plein cartésianisme. Déjà Tomaso Cornelio était mort, mais il put y connaître Gregorio Caloprese, Majello, Paolo Doria, en même temps que Vico. Les biographes de Fardella louent la grande vivacité de son esprit et l'universalité de ses connaissances. Comme Malebranche, il donnait, après la métaphysique, le premier rang aux études mathémathiques, parce qu'en habituant l'âme à faire abstraction des corps, elles l'aident à se connaître elle-même (1). Ses méditations étaient tellement profondes que souvent il paraissait hors de lui, et tombait dans une sorte d'extase.

(1) *Animæ humanæ natura, etc.*, fin de la 1re partie.

Fardella incline plutôt du côté de Malebranche que de celui d'Arnauld et de Régis. Mais il n'est cartésien et malebranchiste qu'avec circonspection, et, de même qu'André Martin, il voudrait faire passer pour un simple commentaire de saint Augustin, la philosophie de Descartes et de Malebranche. Tel est le but de son grand ouvrage intitulé, *Humanæ animæ natura ab Augustino detecta, etc.* (1). Pour le fond et pour la forme, cet ouvrage présente de grandes analogies avec la *Philosophia christiana* d'André Martin. Fardella, de même qu'André Martin, a aussi imaginé, par une salutaire fiction, comme il le dit dans la préface, de ne pas parler en son nom et de faire parler saint Augustin lui-même. Dans le *De animæ quantitate*, dans le dixième livre de la *Trinité*, dans le *De animæ immortalitate*, il retrouve ou croit retrouver tout ce qu'il y a d'essentiel dans les doctrines de Descartes et de Malebranche. Ainsi, avec les arguments de saint Augustin, il prouve que la connaissance de l'âme est plus claire que celle du corps, que l'âme est spirituelle, que l'âme pense toujours, que Dieu est le lieu des esprits, la patrie et l'habitation de l'âme. Selon saint Augustin et Fardella, il y a une idée de Dieu sublime, innée, représentant l'être infini, qui se cache en chacune de nos pensées et par laquelle Dieu nous est connu comme les axiomes en mathématiques. Chaque mode de la pensée enveloppe nécessairement la notion de l'être infini et souverainement parfait. L'âme ne peut

(1) *Animæ humanæ natura ab Augustino detecta in libris de animæ quantitate, decimo de Trinitate et de animæ immortalitate, exponente Michaele Angelo Fardella Drepanensi sacræ theologiæ doctore ac in Patavino lycæo astronomiæ et meteorum professore ; Opus potissimum elaboratum ad incorpoream et immortalem humanæ naturæ indolem adversus Epicuri et Lucretii sectatores, ratione prælucente, demonstrandam.* Venet., 1698, in-fol. Il est précédé d'une dédicace au cardinal Norris, zélé défenseur des doctrines augustiniennes.

se penser sans penser ce qui est, c'est-à-dire, Dieu, *idea sui in ideam Dei veluti tota immergitur*. Dieu est l'exemplaire souverain de toutes choses, l'âme est faite à son image, et reproduit, non pas en totalité, mais en partie, quelques-unes de ses perfections. Ces vestiges des idées divines créées avec l'esprit fini, c'est la raison. L'âme vit donc en Dieu comme en son exemplaire et son archétype, et Fardella se plaît à développer les fameuses paroles de saint Paul, si chères à la plupart des cartésiens : *In ipso enim vivimus, movemur et sumus.*

A la suite de la troisième partie de son ouvrage, il met aux prises Épicure et saint Augustin dans un traité intitulé : *Mentis et carnis conflictus seu Augustinus et Epicurus invicem pugnantes*. Il fait parler la chair par la bouche d'Épicure et de Lucrèce, dont il cite et réfute tout le troisième livre sur la mortalité de l'âme. *Caro sive Epicurus in libro tertio Lucretii de rerum natura pro animæ mortalitate certans*. En réponse à la chair, l'esprit parle par la bouche de saint Augustin : *Mens sive Augustinus pro sempiterna mentis humanæ natura pugnans*. Dans le fond et dans la forme de ce débat entre l'esprit et la chair, on voit une réminiscence de la polémique de Descartes et de Gassendi et de leur fameuse antithèse, *o mens, o caro*.

A l'exemple de Régis, Fardella se proposait de publier un système entier de philosophie. La première partie seule, la *Logique*, a paru (1). Cette logique est imitée de l'*Art de pen-*

(1) Le titre de cet ouvrage n'est pas *Logica*, comme l'indique Tennemann, mais *Universæ philosophiæ systema in quo nova quadam et extricata methodo naturalis scientiæ et moralis fundamenta explanantur*, *tomus primus*, *rationalis et emendatæ dialecticæ specimen tradens*, *cui accedit appendix de triplici scholarum sophismate detecto et rejecto*, *opus in tironum gratiam elucubratum*, in-12. Venet., 1691.

ser. Les divisions, l'esprit et la méthode sont les mêmes. Non seulement l'auteur soutient qu'il y a des idées innées, mais qu'aucune ne dérive des sens. Un appendice est consacré à combattre le triple sophisme des écoles. Croire qu'il y a en dehors de nous des objets conformes à nos idées ou, en d'autres termes, qu'il existe des corps, voilà en quoi consiste ce triple sophisme. Fardella rejette avec Malebranche l'argument de la véracité divine de Descartes. Dieu n'est pas obligé de nous apprendre infailliblement qu'il y a des corps, et si nous en avons une certitude plus que morale, c'est la foi seule qui nous la donne. Dans sa polémique avec Giorgi il renvoie à sa *dialectique* pour prouver qu'on ne peut démontrer avec évidence l'existence des corps.

Cette polémique avec Mateo Giorgi est ce qu'il y a de moins connu et de plus intéressant dans la philosophie de Fardella. Elle a pour principal objet la nature du corps et de l'espace. Mateo Giorgi, professeur de médecine et de philosophie à Gênes, a composé un certain nombre d'ouvrages contre la philosophie de Descartes. Toutefois il admet les idées innées et n'est pas un anti-cartésien aveugle et fanatique. L'ouvrage contre lequel Fardella prit la plume est un *Essai sur la nouvelle doctrine de Descartes* (1), dans lequel Giorgi résumait en douze propositions ses difficultés sur les principes de la philosophie de Descartes relativement au corps et à l'espace.

L'étendue essentielle, l'espace identifié avec l'étendue ma-

(1) *Saggio della nuova dottrina di Renato Descartes*, in-12. Gen., 1694 Il est aussi l'auteur d'autres ouvrages de philosophie : *Matthæi Giorgii philosophiæ ac medicinæ doctoris summa supremæ partis philosophiæ bipartita, seu de homine libri duo*. Gen., 1713, in-4°.—*Disputa intorno ai principi di Renato delle Carte, ripigliata e finita contro l'autore della riposta alla terza ettera di Benedetto Aletino*. Gen., 1713.

térielle, l'infinité de cette étendue matérielle, voilà, selon Giorgi, les grandes erreurs de la philosophie de Descartes.

Il soutient que nous n'avons point d'idée claire du corps en tant que simple étendue, que ce n'est pas la raison, mais l'imagination qui nous fait prendre l'étendue matérielle pour l'espace et nous la représente comme sans limites. Comment rendre compte de la mobilité des corps avec l'idée de pure étendue qui n'enferme que l'immobilité? L'immensité de Dieu nous force à concevoir une pure étendue immense, immobile, où il demeure immobilement; et le mouvement local un lieu ferme et permanent qui, abandonné par un corps, soit occupé par un autre; donc il y a un espace, une pure étendue distincte de l'étendue matérielle. Un mode de l'être, une conception abstraite de l'être en acte dans le monde, et, par-delà le monde, une conception abstraite de l'être possible, voilà ce qu'est l'espace, selon Giorgi. En dehors du monde, l'espace n'est que le lieu possible d'un être possible. A ces lieux possibles appartient l'infinité et non au lieu actuel du monde créé et fini. Mais ces lieux possibles, ces espaces imaginaires ne sont que pure négation en dehors de l'immensité de Dieu.

Quoiqu'il prenne la défense de Descartes (1), Fardella n'ose pas cependant s'avouer hautement cartésien. Il proteste qu'il ne veut faire les affaires d'aucune secte, mais seulement de

(1) *Lettera del signor abate Michel-Angelo Fardella al signor Antonio Magliabecchi, in cui brevemente s'esaminano e rigettano l'opposizioni proposte contra in principii della cartesiana filosofia dal dottissimo signore Matteo Giorgi nella sua epistola* : Saggio della nuova dottrina di Renato Descartes.—*Lettera del dottor Matteo Giorgi, in cui si risponde alle opposizioni fatte alla sua epistola dal signor Fardella.* Gen., 1695. — *Lettera del signor Fardella, in cui repplica alle opposizioni fatte alla sua prima lettera in difesa dei principii della cartesiana filosofia dal signor Giorgi.* Toutes ces pièces se trouvent dans la *Galeria di Minerva*, 2e vol. Venet., 1697.

la vérité, qu'il n'est aveuglément épris ni de l'ancien ni du nouveau, que même il ne prétend pas prouver d'une manière absolue que Descartes a raison, mais seulement que Giorgi a tort, abstraction faite de la vérité ou de la fausseté de la doctrine de Descartes. Si nous avions l'idée claire de l'étendue en tant que corps, dit Giorgi, tout le monde ne serait-il pas d'accord sur la nature de l'étendue? Pur sophisme, répond Fardella; je puis avoir une idée claire d'une chose tandis que les autres l'ont obscure. Devra-t-on donc douter de l'existence de Dieu parce qu'il y a des athées? Pour prouver quelque chose, il fallait prouver, qu'après examen rigoureux, la raison trouve autre chose dans le corps que l'étendue. Giorgi accuse Descartes de s'être laissé séduire par l'imagination quand il attribue de la réalité à l'espace, et enlève toute limite à la substance matérielle. Fardella s'étonne d'un tel reproche contre un philosophe qui, mieux que jamais aucun autre, a distingué la raison de l'imagination. Ce n'est pas lui, c'est Giorgi qui les confond, c'est lui qui, aveuglé par les préjugés d'enfance, se refuse à voir un corps là où rien ne tombe sous les sens, et confond avec le néant un corps dépouillé de toutes les qualités sensibles. Fardella presse surtout Giorgi touchant la notion de cette pure étendue distincte du corps et son rapport avec l'immensité divine. Pour nier l'identité de l'espace et du corps, Giorgi se fonde sur l'immensité et l'immobilité de Dieu, d'où il dérive la nécessité d'une pure étendue immobile qui soit comme le lieu de l'immensité divine. Qu'entend-il par cette pure étendue? Si c'est une simple négation, rien qu'une privation de corps possibles infinis en nombre, ce n'est plus que le néant, et il faudra dire que Dieu est immobile et immense dans ce qui n'est pas, qu'il est présent au néant, qu'il remplit le néant. Confond-il au contraire cette étendue, ce qui paraît son sentiment, avec l'immensité même de Dieu, il ne peut éviter de donner à

Dieu les trois dimensions et la divisibilité. Mais c'est une manière corrompue de concevoir Dieu, empruntée aux choses sensibles et à l'imagination, c'est une monstrueuse et paradoxale immensité, selon Fardella, que celle qui le rend besoigneux d'un lieu en dehors de lui où s'étende et demeure sa substance infinie. Il est contradictoire de supposer un esprit étendu suivant sa substance, car c'est en faire un corps. Dieu est immense parce qu'il se suffit pleinement à lui-même, il remplit l'espace par son opération et non par la diffusion de sa substance.

Distinguer l'espace du corps comme le contenant du contenu, et le corps, pris suivant la simple étendue, du corps modifié, n'est qu'un préjugé d'enfance. C'est l'espace lui-même qui par le mouvement local et la configuration des parties devient tel ou tel corps particulier. Tout corps étant une portion de l'espace infini porte avec lui son espace particulier, tout corps est en même temps son contenant et son contenu. Réclamer un espace immobile pour expliquer le mouvement local, c'est concevoir l'espace comme un corps dans lequel se meut le corps contenu sans que le vase lui-même s'agite.

Mais, à son tour, il faut que Fardella se défende touchant l'infinité et la nécessité du monde, conséquences de sa doctrine sur l'espace. Dieu ne pourrait détruire tous les corps à l'exception du seul globe terrestre ; erreur étrange, impie qui condamne Dieu à ne pouvoir faire qu'un monde infini! Telle est la grande objection de Giorgi. Selon Fardella, elle n'a d'autre fondement que la confusion de l'étendue que nous imaginons et de l'étendue que nous concevons. Le corps, suivant la modification particulière de l'étendue qui le constitue, peut sans doute être séparé de tous les autres et détruit ; mais le corps, dans son genre, dans son essence, en tant que pure étendue, est inséparable de l'espace infini

dont il est une partie. Y a-t-il un seul corps, il faut de toute nécessité qu'il y en ait d'autres infinis, parce qu'au-delà de l'étendue, il y a toujours l'étendue, sans aucun préjudice pour la puissance de Dieu, parce que c'est lui qui l'a ainsi voulu.

Mais si la substance du corps est infinie, et si les espaces imaginaires sont une vraie étendue, ne suit-il pas qu'elle doit être antérieure à la création, indépendante, éternelle, nécessaire? Il est vrai qu'espace et corps étant une même chose, on ne peut, selon Fardella, concevoir l'espace avant le monde; mais si nous ne pouvons concevoir le monde sans l'espace, c'est que l'espace et le monde sont une seule et même chose. La nécessité n'appartient qu'au concept de Dieu, et n'est pas comprise dans l'idée que nous avons du monde; en conséquence, malgré l'identité du corps et de l'étendue, malgré l'infinité de l'étendue, le monde n'est pas nécessaire. D'ailleurs donner l'infinité à l'univers, c'est ne lui donner que ce qui se trouve même dans la moindre des choses, puisque dans la moindre des choses il faut admettre des parties et des propriétés infinies. Pour éviter l'infinité du monde, Giorgi avait imaginé de distinguer entre les espaces mondains, qui sont un mode de l'être, et les espaces extramondains qui ne sont que pure négation en dehors de l'immensité de Dieu. Mais Fardella démontre que ce n'est pas l'existence ou la non existence d'un corps compris en son sein qui peut changer la nature de l'espace, et le convertir d'une réalité en une négation, et que Giorgi lui-même est contraint d'admettre une étendue infinie.

A voir ainsi Fardella défendre la doctrine de Descartes, on croirait qu'en vrai cartésien, il tient réellement l'étendue pour l'unique essence du corps. Cependant, à la fin de sa première Lettre, il avoue qu'outre l'étendue il y a encore dans la matière quelque chose qui la précède et qui en est le sujet. Giorgi, dans sa réplique, ne manque pas d'en tirer avantage. N'avait-il donc pas raison de prétendre que l'étendue ne donne

pas une notion claire de la substance corporelle, puisque Fardella lui-même est contraint d'avouer la nécessité d'un autre attribut qui la précède et la fonde? Mais Fardella ne veut pas qu'il triomphe de cet aveu. Il n'y a pas été, dit-il, contraint par la force de ses raisonnements, qui ne peuvent embarrasser en rien les vrais cartésiens, mais amené par des motifs dont il n'a pas été question dans cette polémique. Quand il a parlé ainsi, il a laissé de côté les principes de Descartes et l'objet de la discussion, pour se laisser conduire par un principe de beaucoup de poids qui en grande partie se rapporte à l'autorité. Quoiqu'il ne s'explique pas davantage, on peut conjecturer que, comme Bossuet, il abandonnait ici Descartes à cause des objections eucharistiques (1). Sans doute il faisait consister cet attribut en une force simple et indivisible et il se rapprochait soit des monades de Leibnitz, soit des points métaphysiques de Vico. Remarquons d'ailleurs ce que Leibnitz écrit à Nicaise : « Un savant abbé italien, professeur de mathématiques à Padoue, qui donne fort dans ma nouvelle hypothèse, donnera un ouvrage sur saint Augustin, *De Quantitate animæ* qu'il dédie au cardinal Norris (2). » En outre, dans le *De humanæ animæ natura*, etc., publié deux ans plus tard, on le voit, d'après saint Augustin, faire du point le principe et la source de l'étendue (3). Avec les réserves et la circonspection que lui com-

(1) Il annonce bien qu'il en fera peut-être l'objet d'une dissertation spéciale, mais il ne paraît pas l'avoir publiée. C'est dans le *De humanæ animæ natura*, postérieur à cette polémique, qu'il faut chercher les traces de son sentiment.

(2) Cousin, *Fragments philosophiques*, tome 3, p. 137. Voir aussi une lettre de Leibnitz à Fardella, en 1697, où il est question des monades. (Éd. Dutens, tom 2, part. 1, p. 234.)

(3) « Etsi inextensum et insectile punctum est, ex ipso tamen tanquam ex fonte extensio omnis ortum ducit. » Pag. 76.

mande sa double qualité d'italien et de prêtre, Fardella a été au-delà des Alpes, un des premiers et des plus habiles partisans et défenseurs de la philosophie de Descartes et Malebranche.

Nous pouvons citer des cartésiens à Naples jusqu'au milieu du XVIII[e] siècle. Parmi les plus zélés se distingue Constantin Grimaldi qui fit la guerre au péripatétisme des écoles. J'ai vu, dit Buonafede, en 1740, les restes vivants du cartésianisme napolitain dans la personne du célèbre Grimaldi. En d'autres parties de l'Italie nous trouvons l'abbé Conti et le P. Fortunati. L'abbé Conti, vénitien, soutint contre Leibnitz que la même quantité de mouvement et non la même quantité de force, se conserve dans l'univers. Il a écrit sur les sujets les plus divers, sur les belles lettres, les beaux arts, les mathématiques, la physique. Il a composé des poésies philosophiques, parmi lesquelles on remarque un poème en faveur de l'optimisme, intitulé le *Bouclier de Pallas*. Il est aussi l'auteur d'une *Explication du Parménide* (1). A Brescia, le P. Fortunati publia une logique cartésienne, imitée de l'*Art de penser*, comme celle de Fardella, dans laquelle il a voulu, dit-il dans la préface, substituer aux questions inutiles et difficiles de bonnes règles de critique. A Rome, le P. Venturelli osa prendre la défense de Descartes contre le bibliothécaire Agnani (2). Comptons aussi Muratori parmi les plus illustres italiens qui ont été favorables à Descartes. Muratori a réfuté le scepticisme de Huet et en même temps les principaux articles de sa *Censure de la philosophie cartésienne* (3).

Nous citerons encore à Rome et à la cour même des papes,

(1) *Prose e poesie del signor abate Antonio Conti*, in-4°, 1727.

(2) *Lettera del P. Venturelli a P. Maestro Agnani, bibliotecario casaretlense di Roma, intorno il libro*, Philosophia nœopalœa. Rom., 1738.

(3) *Trattato delle forze dell' intendimento umano*, par Muratori. Ven., 1735, in-8.

un émule du cardinal de Polignac, l'auteur d'un poème latin en l'honneur de Descartes, Benoît Stay (1). Il se propose non de réfuter la philosophie d'Épicure, comme le cardinal de Polignac, mais de mettre en vers le système de Descartes, qu'il proclame le plus grand philosophe qui ait jamais existé, et qu'il célèbre avec non moins d'enthousiasme que l'auteur de l'Anti-Lucrèce. Après avoir, dans le troisième livre, décrit tous les avantages matériels et intellectuels de la France, il dit que tout cela n'est rien en comparaison de la grandeur et de la majesté des découvertes de Descartes :

Ejus qui nobis rationem invenit eam qua
In cœlo quidquid peragi terraque videtur,
Verius ex adyto divini pectoris edit
Sacri quam tripodes, laurus cortinaque Phœbi ;
Gallus et hic, magno se Gallia tollit alumno.

Voici encore des vers italiens cités, par Gerdil, d'un poète et philosophe de son temps (2) qu'il ne nomme pas, sur la preuve cartésienne de l'existence de Dieu par l'idée de l'infini.

Pur nella mente ho il simulacro impresso
D'un ente perfettissimo, infinito.
E forse questo ancor vien da me stesso,
Da l'idea di me stesso in me scolpito :
Ma finito son io, ne può riflesso
Causar d'ente infinito ente finito :
Dunque infinita et fuor di me sostanza,
S'in me d'ente infinito è la sembianza.

(1) Né à Raguse en 1714, secrétaire, pour les lettres latines, de trois papes, Clément XIII, Pie VI et Pie VII, mort à Rome en 1801. Quand il publia son poème, il n'avait pas connaissance de celui du cardinal de Polignac, qui était encore manuscrit.

(2) Dans son *Traité sur les idées en général et les différentes manières d'apercevoir les objets.*

CHAPITRE XXIII.

Vico adversaire de Descartes.—Plaintes et protestations contre le discrédit de l'érudition, des langues anciennes, de l'histoire. — Critique de l'application universelle et exclusive du criterium de l'évidence.—Descartes accusé d'avoir pris son spiritualisme dans Platon et d'être épicurien pour tout ce qui lui appartient en propre.—Railleries contre le *Cogito, ergo sum*.—Métaphysique de Vico.—Prétention de la puiser tout entière dans la signification primitive des anciens mots latins.—Méthode ontologique. — Dieu premier vrai et premier être comprenant en lui toutes choses.— —Condition de la science parfaite.—Théorie platonicienne des genres et des formes des choses.—Points métaphysiques opposés à la doctrine cartésienne de la matière. — La *Science nouvelle*, protestation contre la méthode cartésienne.—Influence de Descartes sur Vico.—Le cardinal Gerdil.—Sa vie et ses ouvrages.—Habile défenseur de la physique de Descartes.—Le cartésianisme opposé à toutes les formes à la mode de l'athéisme.—Reconnaissance pour les services rendus par Descartes aux vérités capitales de la religion et de la morale. —Démonstration de l'incompatibilité de ses principes avec ceux de Spinoza. — Immatérialité de l'âme démontrée contre Locke. —Malebranchisme excessif du cardinal Gerdil. —Défense de Malebranche contre l'*Examen critique* de Locke. — Réfutation de l'empirisme en morale et en esthétique.—Autorités invoquées en faveur de Malebranche.—Bienveillant éclectisme du cardinal Gerdil.

Lorsque dans les dernières années du XVII[e] siècle, Vico quitta la solitude de Valtolla (1), après neuf ans passés dans

(1) Il y avait fait l'éducation des enfants d'un seigneur napolitain.

des méditations profondes sur l'antiquité, l'histoire, les langues et la philosophie de Platon, à son retour à Naples, il se trouva comme un étranger dans sa propre patrie. Il ne put voir, sans indignation et sans douleur, la révolution opérée dans les esprits par le triomphe du cartésianisme, et, à sa suite, le prompt et presque universel discrédit des études qui lui étaient chères. Ses lettres, ses discours, ses opuscules (1) retentissent de plaintes amères sur l'abandon des langues, de l'histoire, de toutes les longues et consciencieuses recherches, et en même temps de l'éloquence et de la poésie. Il gémit de ce que, sur l'autorité de Descartes, on ait fermé tous les livres. Descartes n'a-t-il pas dit que savoir le latin, c'est ne rien savoir plus que ce que savait la petite fille de Cicéron (2)? Si on lit encore les philosophes anciens, on ne les lit plus que dans des traductions. Qu'est-il besoin de livres, de bibliothèques, de longues recherches avec cette claire et distincte perception par laquelle, au dire des cartésiens, chaque esprit se suffit à lui-même et suffit à tout? A cette méthode que Descartes prône partout et veut mettre partout, il reproche d'avoir engourdi et paralysé tous les esprits. On veut être savant et philosophe, mais sans se donner aucune fatigue. On ne prend plus la peine de soumettre aux expériences les spéculations sur la physique. Pour la morale, les cartésiens nous renvoient à celle de l'Évangile, comme à la seule qui soit nécessaire. Encore moins étudie-t-on ce qui regarde la politique, sous prétexte qu'elle ne réclame qu'une aptitude naturelle et une

(1) Je cite l'édition qu'en a donnée le marquis de Villarosa : *Opuscoli di Giovanni Battista Vico*. Nap., 1818, 3 vol. in-8.

(2) « Saper di latino non e saper piu di quello che sapea la fante di Cicerone. » Je ne sais sur quelle autorité Vico attribue à Descartes cette boutade contre les langues anciennes, mais elle a beaucoup d'analogie avec d'autres rapportées par Sorbière et Baillet.

heureuse présence d'esprit. Si on fait encore des livres, ce ne sont plus que des manuels, des abrégés, des nouvelles méthodes, qui dispensent de toute recherche et de tout travail. La facilité, voilà seulement par où se recommandent les livres nouveaux, et voilà la cause du grand succès de la méthode de Descartes qui flatte la faiblesse de la nature humaine.

Descartes, dit encore Vico, a fait ce que font tous les tyrans. Ils protestent au nom de la liberté, gagnent des partisans et s'emparent du pouvoir, puis, devenus les maîtres, ils exercent une plus dure tyrannie que celle qu'ils ont renversée. De peur de voir sa domination ébranlée, il s'efforce de faire abandonner l'étude de tous les autres philosophes, sous le prétexte que, par le secours de la seule lumière naturelle, un homme peut savoir tout ce que les autres hommes ont su. Une jeunesse naïve et désireuse de s'épargner du travail n'est que trop disposée à goûter cette doctrine. Mais en réalité, selon Vico, Descartes, quoiqu'il le dissimule avec beaucoup d'art, était très-savant et très-érudit; il était versé en toute sorte de science et de philosophie, c'était le plus grand mathématicien du monde, il vivait dans la méditation et la retraite, et enfin, ce qui importe le plus, il avait une intelligence telle qu'on n'en rencontre pas deux en un même siècle. Qu'un homme ainsi doué suive son propre jugement, il le peut, mais ce n'est pas une raison pour qu'un autre le puisse. Qu'on lise Platon, Aristote, Épicure, saint Augustin, Bacon, Galilée autant que Descartes, qu'on médite autant que Descartes, et alors seulement pourront se former dans le monde des philosophes d'un mérite égal au sien. Mais c'est ce que Descartes n'a pas voulu, par un conseil digne de la perfide politique des tyrans. Il est inutile de réduire ici de nouveau à sa juste valeur cette prétendue érudition si habilement dissimulée que Vico, de même que Huet, attribue à Descartes.

Vico n'est pas un sceptique comme Huet, il n'attaque donc pas d'une manière absolue le critérium de l'évidence, mais son application universelle et exclusive, et cette méthode géométrique à laquelle les cartésiens prétendaient soumettre tout ordre d'idées et de questions. Il veut, qu'en faisant la part de la raison individuelle, on fasse aussi celle de l'autorité, et qu'à côté de la méthode géométrique, qui rectifie et démontre, mais ne découvre pas, à côté de l'évidence qui ne peut s'appliquer à toutes choses, on donne une place à l'induction et à ces puissantes conjectures par où on arrive à la vérité, et dans lesquelles éclate le génie. Il accuse les cartésiens de faire sortir les mathématiques de leurs véritables confins pour étouffer l'induction, pour tuer l'histoire, la physique, l'éloquence, les arts, tout ce qui n'est pas susceptible d'une démonstration exacte et d'une certitude absolue. Qu'on cherche, dit Vico, l'évidence dans les nombres, dans la géométrie, mais qu'on ne l'exige pas dans la vie, dans la politique, dans les sociétés. L'histoire qui explique l'homme, la politique qui le conduit, l'éloquence qui l'entraîne, la morale qui le perfectionne ne sont pas l'œuvre d'un raisonnement géométrique, mais de l'induction et de la conjecture. Ce n'est pas à sa méthode, mais à son génie que Descartes doit ses découvertes. Sa méthode n'a rien produit que des mathématiciens et des critiques. Il a beau s'isoler dans sa géométrie, abolir le passé, mépriser les œuvres des grands hommes, l'érudition perce au travers de ses raisonnements, il affecte l'indépendance, mais on voit qu'il n'est puissant que pour avoir médité ses devanciers. Vico blâme donc Descartes d'être tombé dans l'excès contraire à ceux qui ne voulaient jurer que par l'autorité. Il a eu raison de s'élever contre l'ancien esclavage de la pensée, mais il est allé trop loin en prétendant faire régner seul le propre jugement de chacun. Il serait temps enfin d'éviter l'un et l'autre excès, de suivre son pro-

pre jugement, mais sans rejeter entièrement l'autorité, d'avoir de l'ordre et de la méthode, mais seulement autant que le comporte chaque espèce de connaissances (1). Enfin le critérium de la vérité n'est pas seulement dans la raison individuelle, mais dans le sens commun, lequel se compose de jugements sans réflexion communs au genre humain tout entier. Toutes ces critiques de Vico n'atteignent que des abus et des excès, et non pas le fond même de la méthode cartésienne.

A la métaphysique de Descartes, il oppose l'incomplète esquisse d'une métaphysique dont les traits principaux sont empruntés à Pythagore, à Platon et aussi à Leibnitz. Le spiritualisme de Descartes est sublime, mais il est mis tout entier à Platon; l'épicuréisme, voilà, selon Vico, le caractère de tout ce qui lui appartient en propre, soit en physique, soit en métaphysique. A son *Traité des passions*, il reproche de regarder plutôt la médecine que la morale. Que de sophismes Descartes n'emploie-t-il pas pour fixer à l'âme une résidence matérielle dans le corps, pour la loger dans la glande pinéale, comme une araignée dans sa toile! Avec tout cela, il n'aboutit qu'à établir une contradiction systématique entre l'âme et le corps, qu'Épicure plus conséquent fait disparaître en niant l'existence de l'esprit. Comme témoignage de cette prétendue tendance épicurienne de Descartes, Vico allègue encore le grand nombre d'images tirées des choses matérielles dont il se sert dans les *Méditations*.

(1) Ces diverses critiques sont éparses dans les lettres et les opuscules de Vico. Voir particulièrement *Dissertatio de nostri temporis studiorum ratione*, les Lettres au P. Vitri, de la Compagnie de Jésus, *Opuscoli di Vico* (tome 2, p. 215), à Francesco Solla (tome 2, p. 195), à Tomaso Rossi (tome 2, p. 236) et sa réponse à un article du *Giornale de letterati italiani* contre son traité *De antiquissima Italorum sapientia* (tome 2, p. 39).

A meilleur droit reproche-t-il à Malebranche le parallélisme qu'il semble établir entre les propriétés de la matière et les facultés de l'âme (1).

Vico désapprouve ces dogmatiques qui veulent subordonner toute certitude à la métaphysique, et prescrivent, pour y arriver, de faire d'abord table rase de l'intelligence. Il condamne le doute méthodique, il se raille du *Cogito, ergo sum*, qu'il n'a garde de contester, mais qu'il juge non moins insignifiant qu'incontestable. Grâce à Descartes, grâce à son raisonnement, qui est celui du Sosie de l'*Amphytrion* de Plaute, nous voilà donc, dit Vico, à tout jamais assurés de notre existence. N'est-ce donc pas aussi sur cette vérité première que Sosie, troublé dans le sentiment de son identité par Mercure revêtu de sa propre figure, comme par le génie trompeur de Descartes, se fonde et se rassure?

Sed quum cogito equidem certo idem sum qui semper fui.

Vico a reproduit plusieurs fois contre Descartes cette plaisanterie plus spirituelle que juste (2), s'obstinant à ne voir dans cette première vérité si féconde, d'où Descartes fait immédiatement sortir la spiritualité et l'existence de Dieu, qu'une connaissance insignifiante et vulgaire, dont un idiot est susceptible, et non une haute vérité qu'un métaphysicien seul puisse découvrir. Qu'est-ce que le *Cogito*, selon Vico? Rien qu'un pur phénomène, un fait de conscience, que les sceptiques n'ont jamais nié, mais non un fait de science, parce qu'il ne nous donne pas la raison et la cause de notre être.

Au lieu de procéder comme Descartes et de partir du *Co-*

(1) Lettre à Tomaso Rossi, tome 2, p. 236.

(2) *De antiquissima Italorum sapientia*, cap. 2.

gito, Vico suit une méthode ontologique. Comme son compatriote Jordano Bruno, il nous transporte immédiatement au sein du premier être (1). La philosophie dans laquelle on établit d'abord l'être et le vrai, ou pour tout dire en un mot, le vrai être, pour en déduire, par après, l'origine et le critérium de toutes les sciences subalternes, voilà, selon Vico, la seule vraie philosophie. Il prétend retrouver tout entière cette métaphysique profonde dans la signification primitive des anciens mots de la langue latine, dépositaires de la sagesse antique des premiers sages de l'Italie, sans doute par opposition à Descartes, et pour démontrer aux cartésiens l'importance des langues et des traditions. De là, son traité *De antiquissima Italorum sapientia ex linguæ latinæ originibus eruenda*, imitation du *Cratile* de Platon qui cherche aussi toute une philosophie dans les origines du langage (2). Laissons de côté ces étymologies arbitraires, pour exposer sa métaphysique en elle-même. Identité du vrai et du fait ou du vrai et de l'être, voilà le premier principe de son système. Dieu seul est le premier vrai, parce qu'il est le premier facteur de toutes choses, et parce qu'il comprend en lui tous leurs éléments. Dieu est éminemment toutes choses; il est l'être infini, et toutes choses ne sont par rapport à lui que des dispositions et des participations de l'être; de là, sa science souveraine. Il fait tout parfaitement parce qu'il contient tout en lui, et que seul, il met tout en œuvre. Il n'y a de science parfaite que de ce dont on connaît les causes et les origines, que de ce qu'on a fait soi-même. Il n'y a de connaissances vraies que celles dont les éléments sont choisis,

(1) Nous extrayons ce court aperçu de la *Métaphysique* de Vico, du traité *De antiquissima Italorum sapientia* et des Défenses qu'il en a faites.

(2) Il a été traduit en italien par le marquis de Villarosa (3e volume des *Opuscoli*) et en français par M. Michelet.

disposés par nous et contenus en nous, à l'imitation de la connaissance divine. Vico ramène toutes les sciences à cette idée du vrai, et mesure sur elle leur degré de vérité. L'homme ne sait parfaitement que les mathématiques, parce que lui-même il les construit, comme Dieu construit l'univers.

Mais si Descartes ne réussit pas à confondre les sceptiques par le doute méthodique et le *Cogito*, comment Vico espère-t-il les réduire au silence, et les contraindre à admettre tout d'abord ces principes sur Dieu, sur le vrai et sur l'être? Les sceptiques ne nient pas qu'il y ait des apparences et des effets; or, selon Vico, cela suffit pour les contraindre, à confesser qu'il y a des causes et une compréhension de ces causes, laquelle recueille en soi toutes les manières et toutes les formes avec lesquelles les choses se sont produites, vérité première et infinie, qui est Dieu, mesure à laquelle se rapportent toutes les vérités humaines, point de départ de la vraie métaphysique. Pour n'avoir pas vu que la vraie cause doit contenir en elle tous les éléments des choses et qu'elle n'a besoin que d'elle-même pour produire son effet, les métaphysiciens, selon Vico, sont tombés dans les plus graves erreurs; ils nous ont représenté Dieu comme opérant à la façon d'un ouvrier ils ont supposé que les choses créées peuvent à leur tour être causes d'autres choses. Vico est en effet d'accord avec les cartésiens pour faire de Dieu l'unique cause de tous les mouvements de l'âme et du corps.

De Dieu, il descend au monde, aux formes et aux genres des choses. Rejetant les universaux de l'École, dans les formes physiques il aperçoit, avec Platon, des simulacres des formes métaphysiques, qui sont les idées en Dieu ou les types éternels des choses, le sceau dont les genres ne sont que l'empreinte. Comme les cartésiens, il ne donne aux qualités sensibles d'existence que dans l'âme, et il change les animaux en un pur mécanisme. Il prétend même retrouver

l'automatisme dans l'étymologie de *brutum*. *Brutum* a d'abord signifié immobile, selon Vico, ce qui prouve que les anciens croyaient que les brutes sont mues comme des machines, par des causes agissant du dehors, tandis que l'homme est mu par une cause intérieure.

Entrant ensuite, comme il le dit, dans le champ des essences, de même que Leibnitz et Fardella, il substitue la notion de force à celle d'une étendue matérielle inerte, et à ce qu'il appelle l'épicuréisme physique de Descartes. Si Descartes semble réussir mieux qu'Épicure dans l'explication des phénomènes particuliers, c'est uniquement, selon Vico, à cause de sa grande habileté en géométrie et en mécanique ; mais sur les principes, il n'est pas moins embarrassé qu'Épicure lui-même. Il y a nécessité d'admettre quelque chose d'antérieur à l'étendue qui la produise et la soutienne. De même qu'il faut distinguer le mouvement et l'effort, il faut distinguer l'extension, et une vertu d'extension, laquelle précédant l'étendue, n'est pas elle-même étendue, et en conséquence est indivisible. Caractériser la matière par la seule étendue, c'est la caractériser, selon Vico, comme selon Bossuet, par ce qu'elle est en acte et non pas par son essence. Or, antérieurement à l'acte, il y a l'essence, laquelle nous est connue par la métaphysique, qui dépasse la physique et donne la raison des choses qu'elle considère. On est donc obligé de concevoir un principe inétendu et indivisible d'extension et aussi de mouvement, car il ne serait pas digne de la sagesse de Dieu de séparer en deux éléments ce qu'il a pu réunir en un seul. C'est ce principe simple, indivisible d'étendue et de mouvement, auquel Vico donne le nom de point métaphysique. Il définit ces points métaphysiques : une vertu indéfinie d'extension et de mouvement, laquelle se retrouve toujours égale sous les étendues les plus diverses, et sous les mouvements les plus inégaux. Au point de vue des cartésiens,

comment faire dériver de Dieu la réalité de la matière, sans par là-même le faire étendu et divisible? L'étendue en essence est en lui, mais non l'étendue en acte, c'est-à-dire qu'il contient une vertu indéfinie d'extension et de mouvement. Telle est la théorie des points de Vico, qui est la partie la plus remarquable de sa métaphysique. Quoiqu'il prétende la tenir de Pythagore et de Zénon et la retrouver dans la synonymie de *punctum* et de *momentum*, il est difficile de ne pas y voir plutôt la trace de la monadologie de Leibnitz.

J'ai signalé les traits les plus importants de la métaphysique de Vico dans ses rapports et dans son opposition avec celle de Descartes. La principale gloire et la grande originalité de Vico est dans la *Science nouvelle*, et non dans cette métaphysique incomplète qui semble ne pas avoir laissé de trace en Italie (1). La critique de la *Science nouvelle* nous emporterait hors de notre sujet. Je me borne à faire remarquer que, dans la pensée de Vico, c'est une philosophie fondée sur l'histoire et les langues, en opposition au dédain affecté par les cartésiens pour toute espèce d'érudition. Il faut donner raison à Vico s'il se borne à reprocher aux cartésiens leur mépris pour l'histoire, mais non s'il veut mettre en opposition la philosophie qui étudie l'homme en lui-même et la philosophie qui étudie l'homme en société. Comment la philosophie de l'histoire trouvera-t-elle les lois de l'humanité, et remontera-t-elle à ses origines, sinon avec l'indispensable lumière de la connaissance approfondie de la nature humaine? Quelle est cette base commune des nations qui en est l'objet, quel est ce sens commun qui en est la règle, sinon les tendances uni-

(1) Voir le discours du docteur Bertinaria, *Sull' indole e le vicende della filosofia italiana*. Torino, 1846, in-12, 100 pages.

verselles de la sensibilité, et les idées innées ou les idées universelles de la raison ? Le grand mérite de Vico est d'avoir éclairé les vieilles chroniques du monde, les origines et les lois de l'humanité, avec ces lumières empruntées à la science de la nature humaine. Entre la *Science nouvelle* et les *Méditations*, il n'y a donc pas opposition, mais seulement diversité de point de vue, de même qu'entre l'homme individuel et l'humanité. La métaphysique platonicienne de Vico, sauf la différence de la marche et de la méthode, présente d'ailleurs plus d'une analogie fondamentale avec celle de Descartes. On peut dire qu'en général Vico a plutôt attaqué des excès et des abus de la méthode cartésienne que le cartésianisme lui-même, et que de tous les adversaires de la philosophie de Descartes, il n'en est pas un qui, tout en le combattant, lui fasse des emprunts plus considérables, et se montre, à un plus haut degré, animé de son véritable esprit ?

Nous terminerons ce coup d'œil rapide sur le cartésianisme italien par le cardinal Gerdil, le plus zélé peut-être des disciples de Descartes et de Malebranche que nous ayons encore rencontré (1). Il s'autorise de l'exemple du cardinal de Polignac; mais combien lui-même ne l'emporte-t-il pas par ses connais-

(1) Né en Savoie à Samoens, en 1718. Il entra très jeune dans la congrégation des Barnabites. Il fit son cours de théologie et de philosophie à Bologne où il eut pour maître Zanotti. Après avoir enseigné la philosophie à Macerata et à Cassal, il eut une chaire de philosophie et de morale dans l'université de Turin. Chargé par le roi, Charles-Emmanuel III, de l'éducation de son petit-fils, comme Bossuet et Fénelon, il composa un certain nombre d'ouvrages pour son royal élève. Il fut nommé cardinal, en 1777, par Pie VI et résida à Rome jusqu'à ce qu'il en fût chassé par l'occupation française, en 1798. A la mort de Pie VI, il se rendit au conclave de Venise qui l'aurait élu pape sans le veto d'une puissance. Après l'élection de Pie VII, il retourna à Rome et y mourut en 1802. (Voir en tête de ses œuvres complètes l'Eloge en italien prononcé dans l'assemblée générale des Arcades en 1804, par le P. Fontana depuis cardinal). Cet éloge a été traduit en français et accompagné de notes par l'abbé d'Auribeau. C'est sous les auspices du cardinal Fontana qu'ont été publiées, à Rome, de 1806 à 1820, les Œuvres complètes de Gerdil, en 15 vol., petit in-4°.

sances, sa piété, son autorité, et quel témoignage meilleur ne nous donne-t-il pas en faveur de Descartes ? Peu même s'en est fallu qu'il ne portât avec lui jusque sur le saint Siége une philosophie qu'un autre pape avait condamnée. Il a écrit en trois langues, le français, l'italien, le latin, avec une égale facilité, et sur les sujets les plus divers. Il n'est pas seulement théologien, philosophe, moraliste, jurisconsulte, mais aussi mathématicien et physicien. Il a écrit des dissertations sur les plus hautes questions des mathématiques et de la physique. En faveur de l'étendue essentielle, il a fait une réfutation des principes de la philosophie wolfienne sur la notion de l'étendue et de la force. Contre Newton, il a publié une *Dissertation sur l'incompatibilité de l'attraction et de ses différentes lois avec les phénomènes* (1) où, selon Montucla, se trouvent rassemblées toutes les objections les plus pressantes et les mieux fondées contre l'attraction newtonienne. D'Alembert le juge un des plus habiles adversaires de Newton. Comme Fontenelle et Mairan, Gerdil ne rejette pas les calculs de Newton, mais la cause qu'il assigne aux phénomènes, s'il entend par attraction une qualité inhérente à la matière. « C'est, dit-il dans la préface, uniquement contre ces sortes de charmes, de tendances, de vertus inconnues et mystérieuses désavouées par Newton, rejetées hautement par Maclaurin, que j'ose élever ma voix. » En regard de cette mystérieuse et obscure attraction, il oppose la clarté avec laquelle se conçoit la tendance des corps les uns vers les autres, par la masse de la matière, qui fait que le mouvement se communique, successivement et sans interruption, de l'un à l'autre.

Mais les sciences philosophiques et morales, la métaphysique, la morale, l'esthétique, les principes de la jurisprudence, de l'éducation, l'histoire de la philosophie tiennent la

(1) Paris, 1754, in-12.

place la plus considérable dans les Œuvres de Gerdil. Combattre toutes les formes à la mode revêtues par l'athéisme et le matérialisme du XVIII[e] siècle, tel est le but de tous les écrits philosophiques de Gerdil, mais plus spécialement d'une suite de dissertations (1), où il se propose de réfuter tous les systèmes de l'athéisme et de l'incrédulité. Il croit pouvoir les ramener tous à cette seule maxime : qu'il n'y a qu'une seule substance qui réunit en elle tout ce qu'il y a de perfections, et qui, en vertu du mouvement qu'elle tient de la même nécessité de qui elle tient son existence, se donne sans cesse à elle-même et reçoit cette infinité de modifications dont le monde est composé. Dans une première dissertation, il démontre mathématiquement l'impossibilité d'une suite actuellement infinie de termes soit permanents, soit successifs. Dans la seconde, il démontre que l'existence et l'ordre de l'univers ne peuvent être déterminés ni par les qualités primitives des corps, ou la spontanéité des éléments, ni par les lois du mouvement. Rapprocher l'homme des animaux était une des tendances favorites de la philosophie du XVIII[e] siècle, Gerdil la combat dans une troisième dissertation intitulée : *Essai sur les caractères distinctifs de l'homme et des animaux*. Sans dissimuler sa prédilection pour l'automatisme, il veut montrer que, même dans l'hypothèse du sentiment chez les animaux, il y aura un abîme entre le premier des animaux et le dernier des hommes. L'intelligence des bêtes à tous ses degrés, depuis l'insecte jusqu'au singe, est toujours renfermée dans la sphère du sensible. Supposez que la sagacité du singe augmente à l'infini, elle pourra embrasser une plus grande variété d'objets sensibles, elle fournira plus de moyens pour les saisir, mais rien de plus; si on ne la change pas

(1) *Recueil de dissertations sur quelques principes de philosophie et de religion*, in-12. Paris, 1760.

dans son essence, elle n'aura pas fait un pas vers la connaissance de l'abstrait et du vrai, qui sont le propre de l'intelligence humaine; donc l'homme n'est pas un anneau de cette chaîne.

A tous ces systèmes de l'athéisme et de l'incrédulité, la philosophie qu'oppose le cardinal Gerdil est celle de Descartes et de Malebranche, qu'il ne sépare pas l'un de l'autre. La *Recherche de la vérité* lui paraît le complément du *Discours de la Méthode* et des *Méditations*. Après tant d'illustres témoignages en faveur de la philosophie de Descartes et des secours qu'elle apporte aux vérités essentielles de la religion et de la morale, il est encore bon de citer celui du cardinal Gerdil : « Quelque grand que soit Descartes par tant de sublimes découvertes, il l'est plus encore par sa *Méthode* et ses *Méditations*, ce sont des chefs-d'œuvre de raison, et des ouvrages dignes de l'antiquité (1). » Il dit ailleurs : « Il est étonnant que la prévention contre le père de la nouvelle philosophie ait tant pu dans l'esprit de quelques docteurs chrétiens que, par attachement à leurs préjugés et à leurs erreurs philosophiques qu'il a combattus avec tant de force, et dont il a enfin triomphé si glorieusement, ils n'aient pas craint de l'accuser d'impiété pour avoir fourni à la religion une nouvelle arme invincible contre les athées, ajoutant aux preuves qu'on avait déjà de l'existence de Dieu, une démonstration si belle et si lumineuse que jusqu'ici on n'a rien su y opposer que d'absurde et de puéril. Quelle gloire pour ce grand philosophe que les premiers principes sur lesquels il établit sa métaphysique dans ses *Méditations*, servent aussi de fondement inébranlable aux deux vérités capitales de la religion, l'existence de Dieu et l'immatérialité de l'âme ! (2) »

Il a surtout à cœur de justifier Descartes contre l'accusa-

(1) *Histoire des sectes des philosophes.*
(2) *Immatérialité de l'âme démontrée contre M. Locke*, in-4, Turin, 1747, p. 230.

tion de conduire à Spinoza. Dans le recueil dont nous avons déjà parlé, une quatrième dissertation a pour but de démontrer l'incompatibilité des principes de Descartes et de Spinoza. On ne peut mieux se moquer que le cardinal Gerdil de ceux qui, dans leur zèle affecté contre Descartes, « exagèrent d'un ton pathétique toute l'horreur du spinozisme qu'ils prétendent en être la funeste conséquence. » Il est beau, dit-il, aux auteurs de certaines pièces fugitives pleines d'impiété de vouloir nous éloigner, par esprit de religion, d'une philosophie qui a fourni au cardinal Polignac les armes victorieuses avec lesquelles il a triomphé de Lucrèce et de ses sectateurs. » Ayant lu Spinoza, il s'est pleinement assuré que rien n'est en effet plus éloigné des principes de Descartes que le monstrueux système de cet auteur. En effet, il met en relief les oppositions fondamentales entre leur méthode et leur doctrine. Descartes, dans la notion de substance, n'enferme que l'idée d'une existence propre à la substance et n'exclut que l'inhérence en un autre sujet, lui donnant l'indépendance, *non ut a causa efficiente, sed ut a subjecto inhæsionis*, tandis que Spinoza y enferme l'idée d'une existence non seulement propre, mais nécessaire, en excluant non seulement l'inhérence en un autre sujet, mais aussi la dépendance qui convient à un effet par rapport à sa cause. Est-ce donc dans Descartes, qui les sépare si profondément, que Spinoza a pris que la pensée et l'étendue sont deux perfections réunies en un même sujet ?

Il oppose Descartes à Locke, dans un grand ouvrage, en faveur de l'immatérialité de l'âme (1). Il insiste d'abord sur l'utilité d'une preuve démonstrative de l'immortalité de l'âme, indépendamment de la foi, et fondée sur son immatérialité. Or, cette preuve il la trouve dans Descartes, dans ce puissant

(1) *Immatérialité de l'âme démontrée contre M. Locke*, par les mêmes principes par lesquels ce philosophe démontre l'existence et l'immatérialité de Dieu.

génie, qui, en démêlant mieux, dit-il, qu'on ne l'avait jamais fait, ce qui appartient au corps de ce qui appartient à l'esprit, a fixé les limites de la matière, et prouvé l'immortalité de l'âme par son immatérialité. Il met Locke en contradiction avec lui-même en montrant que les mêmes arguments dont il se sert en faveur de l'immatérialité de Dieu, prouvent que l'âme ne peut être matérielle.

Mais en outre, Gerdil est malebranchiste, et même malebranchiste excessif. Son admiration pour Malebranche égale celle pour Descartes. Il a pris la défense de Malebranche contre Locke dans deux ouvrages où, sans rien omettre ni corriger, il expose et défend tout le système des idées de Malebranche, d'abord tel qu'il l'a exposé dans la *Recherche*, puis dans les *Éclaircissements* (1). Il n'est rien de si bizarre dans le troisième livre de la *Recherche* en faveur des petits êtres représentatifs, qu'il ne goûte et ne justifie. De là il passe aux *Éclaircissements* qu'il commente de la même manière, suivant Malebranche pas à pas, et sans marquer les modifications qu'il fait subir à sa doctrine. Il se prononce avec Malebranche en faveur de l'obscurité de la connaissance de l'âme, de son impuissance absolue et des causes occasionnelles. Il admire même les plus hardies interprétations philosophiques des mystères hasardées par Malebranche, citant comme une des choses les plus remarquables de la *Recherche*, l'explication de la transmission du péché originel par la transmission des vestiges du cerveau, explication qu'il remarque avoir été empruntée par Nicole dans ses *Instructions sur le symbole*. A ce propos il rapporte qu'il a ouï dire à une personne de

(1) Le plus considérable est intitulé : *Des idées en général et des différentes manières d'apercevoir les objets ;* l'autre, plus court : *Défense du sentiment du P. Malebranche sur l'immatérialité de l'âme*. L'un et l'autre se trouvent à la suite de l'*Immatérialité de l'âme démontrée*, édit. de Turin, 1747, et se trouvent dans le 4e vol. des OEuvres complètes.

génie, qu'il ne nomme pas, qu'il viendrait peut-être un temps où on emploierait utilement la doctrine de Malebranche contre cet esprit de libertinage qui ne se manifeste déjà que trop. Il semble éviter de s'expliquer sur la providence générale.

Mais si Gerdil suit Malebranche jusque dans ses erreurs, s'il pèche presque partout où il pèche, il s'inspire heureusement de toutes les grandes vérités de sa philosophie, sur Dieu, la raison, l'idée de l'infini, les idées universelles et absolues dans la spéculation et dans la morale. En effet avec la philosophie de Malebranche, il a combattu l'empirisme, non seulement en métaphysique, mais dans la morale, la jurisprudence, la science de l'éducation et l'esthétique. Dans sa *Défense des Éclaircissements de la Recherche*, il oppose l'immutabilité des vérités morales, qui y est démontrée, aux opinions monstrueuses de tant de philosophes anciens et modernes niant toute différence essentielle entre le juste et l'injuste. « Le P. Malebranche, dit-il, fait voir que cette différence essentielle est une conséquence nécessaire de ses principes sur les idées ; je veux dire qu'on ne peut reconnaître qu'on voit toutes choses en Dieu, sans reconnaître aussi qu'on y voit l'ordre éternel qui est la loi naturelle et la règle immuable de toutes les intelligences. » Gerdil a écrit, d'après ce principe, plusieurs ouvrages de morale, dont le plus considérable a pour titre : *De l'origine du sens moral* (1). C'est dans l'ordre qu'il fait consister la forme immuable de l'honnête, sur laquelle il fonde non seulement la morale, mais aussi la jurisprudence. Comme le P. André et le P. Roche, Gerdil fait

(1) *Della origine del senso morale o sia demonstrazione che vi ha nell' uomo un naturale criterio di approvazione o di biasimo riguardante l'intrinseca morale differenza del giusto e dell' ingiusto*, etc. Voir aussi sur le même sujet les *Principes de la morale chrétienne* et un *Mémoire sur l'ordre*. (4e vol. des OEuvres complètes.)

cle. *L'Introduction à l'étude de la religion*, dont la première partie seule a été achevée, est un ouvrage plus important. Il se propose, dit-il dans la préface, de montrer l'alliance de la vraie philosophie et de la religion, de venger l'une et l'autre contre les impostures de ceux qui ont cherché à obscurcir dans les plus illustres monuments de l'antique philosophie, ces étincelles de vérité qui rappellent l'homme à la connaissance et au culte d'un Dieu auteur de l'univers, par l'exposition des vrais sentiments des premiers philosophes sur Dieu et l'immortalité qui sont les fondements de la religion. Il prétend démontrer que tous les philosophes anciens ont cru à la providence, à la spiritualité et à l'immortalité des âmes humaines, il n'en excepte pas même les philosophes ioniens ; un seul entre tous, Archélaüs, ne trouve pas grâce devant lui. Cette introduction présente de nombreuses analogies avec l'ouvrage du P. Thomassin sur la *Méthode pour étudier solidement et chrétiennement la philosophie.* Ainsi le cardinal Gerdil a recommandé de son nom et de son autorité le cartésianisme en Italie comme Bossuet en France. On ne peut lui reprocher que d'avoir trop aveuglément suivi Malebranche.

Plus humble et plus réservé qu'en France et en Hollande, le cartésianisme a donc pu s'introduire en Italie au XVII[e] siècle, non sans avoir à supporter plus d'une disgrâce, sous l'œil même de la Congrégation de l'*Index* qui l'avait condamné.

CHAPITRE XXIV.

Révolution philosophique du XVIIIe siècle. — Causes du triomphe de la philosophie de Locke.—Le cartésianisme compris dans la réaction contre le XVIIe siècle. — Auspices de réforme et de liberté sous lesquels se présente le sensualisme.—Le cartésianisme à l'écart du mouvement social et politique.— Le cartésianisme protégé.—Combattu par les libres penseurs comme un obstacle aux progrès de la raison. — Discrédit des spéculations métaphysiques.—Enthousiasme pour la méthode expérimentale des sciences physiques.—Négation de tout ce qui dépasse la sphère de l'expérience sensible. — Tendance de la philosophie du XVIIe siècle à absorber tout en Dieu, tendance du XVIIIe à l'éliminer.—Guerre à outrance à la théologie.—Contradiction du XVIIIe siècle expliquée.—Voltaire chef de cette révolution philosophique.—Apôtre de Locke et de Newton.—*Lettres anglaises*.—Guerre contre le spiritualisme de Descartes et contre les idées innées.—Deux grandes vérités, Dieu et la justice absolue, défendues par Voltaire.—Scepticisme sur les attributs de Dieu et la providence.—Grossier optimisme et fatalisme. — Physique de Newton opposée à celle de Descartes.—Maupertuis, *Discours de la figure des astres*. — *Éléments de philosophie de Newton*, par Voltaire.—Privilége refusé par Daguesseau.— Défenseurs de la physique de Descartes.—Fontenelle. — *Dialogues sur la pluralité des mondes*, *Éloge de Newton*, *Tourbillons cartésiens*.—L'attraction, qualité occulte.—Mairan.—Eloge de Privat de Molières.—Aveu des difficultés inhérentes aux tourbillons. — Vains efforts pour sauver les principes de la physique de Descartes.

Le scepticisme de Bayle marque le terme des progrès, des développements originaux et des grandeurs du cartésianisme

français ; mais non de son histoire. Nous avons encore à le suivre jusqu'à la fin du XVIII[e] siècle, et à exposer les principales causes de sa décadence. Au milieu du XVIII[e], comme au milieu du XVII[e] siècle, tout change en France sur la scène philosophique. Le cartésianisme ne meurt pas, mais il tombe au second rang. Une autre philosophie prend la faveur et l'empire, une autre métaphysique, une autre physique entraînent et passionnent tous les esprits. Le grand Descartes n'est plus qu'un rêveur, les idées innées et les tourbillons des chimères, non moins méprisées que la philosophie scholastique elle-même.

Voltaire date de l'année 1730 la décadence de la philosophie de Descartes : « Ce n'est guère, dit-il, que depuis l'année 1730 qu'on a commencé à revenir en France de cette philosophie chimérique, quand la géométrie et la physique expérimentale ont été plus cultivées (1). » Cette date coïncide en effet avec l'introduction du système de Newton dans l'Académie des sciences qui fut, comme nous le verrons, une des principales causes de l'abandon et du discrédit du cartésianisme tout entier, non seulement de sa physique, mais aussi par contre-coup de sa métaphysique. On ne peut voir sans étonnement que l'étroite et superficielle philosophie de Locke l'ait emporté sur la grande et nationale philosophie de Descartes, et qu'une doctrine dont il semble que le propre soit d'exclure tout enthousiasme, ait à ce point séduit et enthousiasmé les vives et généreuses intelligences du XVIII[e] siècle. Comment expliquer cette grande contradiction d'un siècle tout entier, qui se passionne pour le droit, la liberté, la justice, et au même temps pour une métaphysique qui en contient la plus radicale négation ?

(1) *Catalogue des écrivains du siècle de Louis XIV.*

Disons-le tout de suite, à l'honneur du XVIII[e] siècle, s'il a embrassé avec tant d'ardeur la philosophie sensualiste, c'est moins en raison de sa valeur intrinsèque et par pur amour des tristes négations qu'elle renferme, qu'à cause des auspices de réforme et de liberté sous lesquels elle se présentait à lui. Les persécutions religieuses, les revers et les désastres de la France avaient tristement marqué la fin du grand siècle. De là une réaction souvent injuste du XVIII[e] siècle, dans laquelle fut enveloppé le cartésianisme lui-même. On oublia qu'il avait été persécuté, pour ne plus voir en lui qu'une philosophie goûtée d'un assez grand nombre de théologiens et de membres du parlement, la philosophie en quelque sorte officielle du règne dont il avait été une des plus grandes gloires. Assurément le cartésianisme avait agi avec prudence et sagesse, au XVII[e] siècle, en se bornant, suivant l'exemple et le précepte de Descartes, à la réforme de la philosophie, et en protestant contre toute arrière-pensée de régenter l'État. Mais ce qui lui a servi au XVII[e] siècle, lui porte préjudice au XVIII[e], alors que tous les esprits se tournaient du côté des réformes sociales et politiques. La réforme de la philosophie et la réforme de l'individu avaient été la préoccupation exclusive du XVII[e] siècle ; la réforme de la société devait être la préoccupation non moins exclusive du XVIII[e]. Ainsi le cartésianisme parut-il aux penseurs du XVIII[e] siècle comme le représentant de l'esprit ancien, indifférent, sinon hostile à l'esprit nouveau, aux progrès de l'esprit de réforme, de la liberté et de la justice dans les sociétés. Quelle faveur au contraire ne prenait pas le sensualisme se présentant comme le champion de cette grande cause, sous le patronage de Locke et de Voltaire !

Non seulement le cartésianisme n'était plus persécuté, sauf dans le sein de quelques Ordres religieux, tels que les Jésuites, ou sauf le cas d'une alliance vraie ou supposée avec

le jansénisme, mais même il était protégé ; il avait en quelque sorte passé de l'opposition au pouvoir. S'il perdait du terrain dans les académies, il en gagnait dans la Sorbonne et dans le Parlement, dans les écoles et dans les *cursus philosophici*. Mairan fait l'aveu de cette protection officielle de la philosophie de Descartes, et même il l'invoque, dans son éloge de Privat de Molières, en 1741 : « Il est vrai que le cartésianisme n'est plus interdit aujourd'hui, ni persécuté comme autrefois, il est souffert, peut-être est-il protégé, et peut-être est-il important qu'il le soit à certains égards ; mais il a vieilli, mais il a perdu des grâces que lui donnait une persécution injuste, plus piquantes encore que celles de la jeunesse. » Voltaire, Condorcet, Diderot, se raillent de ces anciens adversaires des idées innées qui, tout d'un coup, en sont devenus les zélés protecteurs, et des dévots qui veulent en faire un article de foi, après les avoir prises si longtemps pour une dangereuse hérésie. L'abbé de Prades demande à ses censeurs de la Sorbonne depuis quand les idées innées font partie du *Credo* (1). Nous verrons des chanceliers cartésiens refuser des priviléges à des livres de pure physique, uniquement parce qu'ils sont newtoniens. Nous verrons la Sorbonne, le parlement, des évêques intervenir en faveur des idées innées dans la fameuse thèse de l'abbé de Prades en 1751. Ainsi par la protection du pouvoir et par l'engouement aveugle d'un certain nombre de disciples, qui s'étaient mis à jurer sur la parole du maître, comme ces péripatéticiens dont ils s'étaient moqués, le cartésianisme sembla être devenu, à son tour, un obstacle aux progrès de la raison. De là

(1) Voir l'Éloge de Voltaire par Condorcet, le Tombeau de la Sorbonne par Voltaire, l'Apologie de l'abbé de Prades, la suite de l'apologie de l'abbé de Prades par Diderot.

la vivacité extraordinaire avec laquelle il fut attaqué par les libres penseurs du XVIII[e] siècle.

Il porta aussi durement la peine, comme nous l'avons vu par Bayle, des spéculations et des hypothèses téméraires où il s'était égaré. Descartes avec son spiritualisme abstrait, avec son automatisme et d'autres paradoxes, Spinoza avec son panthéisme, Malebranche avec son étendue intelligible et ses causes occasionnelles, Leibnitz avec son harmonie préétablie, avaient dégoûté un certain nombre d'esprits de la métaphysique. De peur des chutes et des visions on ne voulut plus, pour ainsi dire, quitter la terre du pied, et l'expérience par laquelle on voyait les sciences physiques accomplir de si étonnants progrès fut proclamée l'unique vraie méthode, l'unique voie de salut. Le titre de philosophie expérimentale que se donna la nouvelle philosophie, la méthode d'observation et d'analyse qu'elle prenait pour drapeau, voilà une des principales causes de sa fortune inouïe. Mais l'expérience fut entendue au sens le plus étroit, et toutes les questions sur Dieu, sur l'âme, la destinée de l'homme, la nature des êtres, toutes celles enfin qui ne se résolvent pas par des données purement sensibles, ou ne s'en déduisent pas immédiatement, furent reléguées parmi les chimères. Tout ce qui dépasse la sphère de l'expérience sensible, le XVIII[e] siècle le nie, ou bien, pour en savoir des nouvelles, il nous renvoie plus ou moins ironiquement à la révélation. Jamais, il est vrai, on n'avait autant parlé d'observation, mais jamais on ne lui fut plus infidèle. Je ne comprends pas qu'on ait fait honneur au XVIII[e] siècle, à Locke et à Condillac, de la découverte de la vraie méthode philosophique. Qu'importe le mot d'observation s'il n'est pris que pour dissimuler le mépris systématique des faits et pour faire passer les plus fausses hypothèses ? Descartes a-t-il donc moins bien observé l'âme humaine que Condillac ? En

vérité, ce serait pour la vraie méthode une coïncidence fâcheuse que celle de si grandes erreurs avec son prétendu avènement. Le dédain de la métaphysique, voilà donc un des caractères les plus généraux de la philosophie du XVIIIe siècle qui semble croître à mesure que le siècle s'avance, de telle sorte que la métaphysique ne sera plus tolérée qu'à la condition de s'intituler la physique expérimentale de l'âme. et de se réduire à la question de la génération des idées.

Signalons encore quelques autres traits de la philosophie du XVIIIe siècle, en opposition avec celle du XVIIe. Nous avons vu l'idée de Dieu dominer dans le cartésianisme jusqu'au risque d'absorber l'homme et le monde. Par contre la philosophie du XVIIIe siècle, lorsqu'elle ne nie pas Dieu, tend à le restreindre, pour ainsi dire, et à l'éliminer pour mettre à sa place, sous le nom de nature, l'homme et le monde. Que d'efforts sincères n'avait pas faits la philosophie du XVIIe siècle pour vivre en bonne intelligence avec la théologie et démontrer l'accord de la raison et de la foi! Le XVIIIe siècle au contraire, à la suite de Bayle, se plaît malignement à démontrer la contradiction et non l'accord et à tourner plus ou moins impunément la théologie tout entière en ridicule, par un perfide emploi de la distinction des vérités de la foi et de la raison. Égaré non seulement par une fausse métaphysique, mais par une haine aveugle, dans cette guerre à outrance contre la théologie, il ne fera pas même grâce aux vérités fondamentales de la religion et de la morale naturelle. La crainte de voir s'élever quelque pouvoir surnaturel qui s'impose à la libre raison, lui donne une sorte d'aversion pour le divin. Où finit ce qui se voit et se touche, commence pour lui le mysticisme. Dans la morale elle-même, il portera cette horreur du mysticisme et de toute espèce de joug, à ce point de proscrire l'idée même de la justice pour mettre à sa place celle de l'amour-propre et de l'intérêt,

et de prêcher l'émancipation des passions comme celle de la raison.

Telles furent les principales causes de la défaveur du cartésianisme et de la faveur de la philosophie de Locke, et tel fut l'esprit de réaction qui explique, sans les justifier, les excès de la philosophie du XVIIIe siècle. Pourquoi ce singulier débordement de doctrines matérialistes, athées, égoïstes? Pourquoi cette espèce de fièvre de négation et de scepticisme et ce déplorable acharnement contre les plus nobles croyances confondues à plaisir avec les superstitions et les préjugés? Il n'en faut pas chercher d'autre cause que l'entraînement et l'ardeur de la guerre de l'esprit nouveau contre l'esprit ancien. Si les libres penseurs du XVIIIe siècle semblent si fort se plaire à toutes les plus formidables négations du sensualisme, ce n'est pas, encore une fois, à cause de ces négations elles-mêmes, mais pour chagriner et ébranler l'orthodoxie religieuse et politique. Peu leur importe d'ébranler en même temps tous les fondements sans lesquels il n'y a plus ni société, ni morale. Une machine de guerre contre le vieil édifice social, voilà ce que fut avant tout la philosophie de la sensation entre les mains des plus puissants réformateurs de l'époque, plutôt qu'une doctrine philosophique à laquelle ils aient eu une foi profonde, et dont ils aient bien sérieusement mis la vérité en balance avec la vérité du cartésianisme. De là donc cette injuste préférence pour la philosophie de Locke; de là enfin la merveilleuse contradiction de ces apôtres de la justice et du bon droit qui, au même temps, soutiennent en métaphysique la négation de tout droit et de toute justice.

Le chef et le héros de cette guerre contre le cartésianisme fut Voltaire. C'est lui qui, l'attaquant à la fois par la métaphysique et la physique, lui porte les plus terribles coups; c'est lui qui donne le ton à toute la polémique anticar-

tésienne du XVIII[e] siècle, qui l'alimente d'arguments et de plaisanteries et qui donne la vogue aux tristes doctrines qui devaient remplacer la philosophie de Descartes et de Malebranche.

Locke, il est vrai, était déjà connu en France par la traduction de Coste (1), et Newton par des discussions au sein de l'Académie des sciences; Maupertuis avait déjà publié son *Discours sur la figure des astres*. Mais, avant qu'ils eussent franchi le détroit sur les ailes brillantes et légères de l'imagination de Voltaire, comme dit M. Cousin, Locke et Newton étaient à peine connus dans le monde et parmi les savants. Voltaire se fit leur interprète et, pour ainsi dire, leur héraut, dans ses *Lettres sur les Anglais* qui révélèrent à la France un nouveau monde politique, littéraire et philosophique (2). Les trois lettres sur Locke, Newton et l'attraction furent le signal de la réaction contre le cartésianisme. Voltaire annonçait Locke à la France encore cartésienne, comme le sage et le philosophe par excellence, il sacrifiait sans façon tous les anciens et tous les modernes à l'auteur de l'*Essai sur l'entendement humain*. « Tant de raisonneurs, dit-il, ayant fait le roman de l'âme, un sage est venu qui en a fait l'histoire. » Tout le XVIII[e] siècle répète après lui que la philosophie de Locke est à celle de Descartes et de Malebranche ce que l'histoire est aux romans (3). Non seulement dans les *Lettres anglaises*, mais dans tous ses ouvrages, Voltaire a professé sur tous les tons la même admiration pour

(1) Cette traduction, faite sous les yeux de Locke, est de 1700. Coste, réfugié protestant, traduisit aussi, en 1722, l'*Optique* de Newton.

(2) Les *Lettres sur les Anglais* furent d'abord publiées à Londres et ne parurent en France qu'en 1734.

(3) Diderot, dans l'*Encyclopédie*, art LOCKE, Buffier, dans ses *Remarques sur divers traités de métaphysique*.

Locke. « Locke seul a développé l'entendement humain dans un livre où il n'y a que des vérités, et, ce qui rend ce livre parfait, toutes ces vérités sont claires..... Ce grand homme est dans la métaphysique ce que Newton est dans la connaissance de la nature (1). » D'Alembert, dans le discours préliminaire de l'*Encyclopédie*, dit aussi que Locke créa la métaphysique à peu près comme Newton la physique. Selon Voltaire, Locke est encore l'Hercule qui a posé les bornes de la métaphysique (2). En 1770, dans le *Philosophe ignorant*, comme en 1728, dans ses *Lettres sur les Anglais*, il le proclame le philosophe par excellence : « Après tant de courses malheureuses, fatigué, harrassé, honteux d'avoir cherché tant de vérités et trouvé tant de chimères, je suis revenu à Locke comme l'enfant prodigue qui retourne chez son père, je me suis rejeté entre les bras d'un homme modeste qui ne feint jamais de savoir ce qu'il ne sait pas, qui, à la vérité, ne possède pas des richesses immenses, mais dont les fonds sont bien assurés et qui jouit du bien le plus solide sans aucune ostentation, etc. »

(1) *Catalogue des écrivains du siècle de Louis XIV.*

(2) Il écrit à Walpole en 1768 : « Je peux vous assurer que personne avant moi ne connaissait en France la poésie anglaise ; à peine avait-on entendu parler de Locke. J'ai été persécuté pendant trente ans par une nuée de fanatiques pour avoir dit que Locke est l'Hercule de la métaphysique. » Dans le poème sur la loi naturelle, il dit de Locke :

Et ce Locke, en un mot, dont la main courageuse
A de l'esprit humain posé la borne heureuse.

Ayant appris que sa nièce lit Locke : «Je suis comme un vieux bonhomme de père qui pleure de joie de ce que ses enfants tournent au bien. Dieu soit béni de ce que je fais des prosélytes dans ma famille ! » Lettre à Thuriot, 1787.)

Combien ne sait-il pas rendre cette philosophie attrayante et spécieuse par une certaine apparence de bon sens, par une merveilleuse lucidité, par ces formes légères et piquantes qu'il varie à l'infini ! Cependant il ne se pique pas d'une bien grande fidélité à suivre les traces de son philosophe par excellence; il s'en écarte, tantôt pour améliorer et corriger sa doctrine, tantôt pour l'empirer. Il le loue d'avoir osé quelquefois parler affirmativement, mais il le loue plus encore de savoir douter et surtout d'avoir osé dire, que jamais peut-être nous ne pourrons savoir si un être matériel est capable de penser ou non. Voilà ce que Voltaire semble goûter et admirer, par-dessus tout le reste, dans la philosophie de Locke ; voilà ce qu'il vante comme le dernier mot de la sagesse humaine. Il s'empare avidement de ce doute malheureux que Locke n'avait fait qu'insinuer en passant, pour le tourner contre le spiritualisme cartésien.

Qu'est-ce que l'âme? Rien, selon Voltaire, qu'une simple faculté de la matière et des organes, et non une personne ; rien qu'une propriété, et non une substance, une abstraction réalisée, semblable à la déesse Mémoire des anciens. Autant vaudrait-il faire un Dieu du pouvoir secret par lequel la nature forme le sang. Combien n'a-t-il pas fallu que la raison de l'homme fût corrompue par la métaphysique, pour s'imaginer qu'il était un composé de deux êtres, l'un visible, palpable, mortel; l'autre invisible, impalpable, immortel (1) ! Il se plaît à exercer sa verve contre « cet être autrefois nommé souffle et aujourd'hui esprit, contre ce personnage étranger qui habite le cerveau humain, contre ce petit dieu qui si souvent devient un petit diable..... Je serais la boîte dans laquelle serait un être qui ne tient point de place! Moi, étendu,

(1) *De l'Ame*, par Soranus.

je serais l'étui d'un être non étendu ! Je possèderais quelque chose qu'on ne voit jamais, qu'on ne touche jamais, de laquelle on ne peut avoir la moindre image, la moindre idée ! Il faut être bien hardi pour se vanter de possèder un tel trésor (1). »

L'analogie avec les bêtes, voilà un des plus grands arguments de Voltaire contre le spiritualisme. D'abord il se moque, non sans raison, de l'automatisme, dont il appelle les partisans les inventeurs de tournebroches. « Si ces bêtes ne sont que de pures machines, vous n'êtes certainement auprès d'elles que ce qu'une montre à répétition est en comparaison du tournebroche dont vous parlez, ou si vous avez l'honneur d'une âme spirituelle, les animaux en ont une aussi, car ils sont ce que vous êtes (2). » A l'encontre des cartésiens et avec l'arrière-pensée d'en tirer un argument en faveur du matérialisme, Voltaire, comme Gassendi, est plutôt disposé à exagérer qu'à rabaisser les facultés de l'animal.

Cependant, en attaquant ainsi le spiritualisme de Descartes, Voltaire, dans l'intérêt de la conservation sociale, voudrait sauver la croyance, sinon à la certitude, au moins à la possibilité de l'immortalité d'un Dieu rémunérateur et vengeur. « Le patriarche, dit Grimm dans sa correspondance, ne veut pas se départir de son rémunérateur et vengeur. » Il quintessencie et raffine de telle façon cet atome de matière, qu'il veut mettre à la place de l'âme spirituelle, qu'on ne voit plus par où il le distingue de la monade immatérielle de Leibnitz. Il lui arrive même de lui donner ce nom de monade : « Mais si dans l'animal raisonnable, appelé homme, Dieu avait mis une étincelle invisible, impalpable, quelque

(1) Lettres de Memmius à Cicéron.

(2) *Traité de métaphysique*, chap. V.

chose de plus intangible qu'un atome d'élément, ce que les philosophes grecs appellent une monade, si cette monade était indestructible, si c'était elle qui pensât et qui sentît en nous, alors je ne vois plus qu'il y ait d'absurdité à dire : cette monade peut exister, peut avoir des idées et du sentiment quand le corps dont elle est l'âme sera détruit (1). » S'il en est ainsi, que deviennent donc toutes les plaisanteries de Voltaire contre cet être dont nous ne pouvons nous faire aucune image, qui ne se voit pas et ne se touche pas ?

Il ne fait pas une guerre moins vive aux idées innées qu'au spiritualisme de Descartes. Ici encore, c'est Voltaire qui, s'inspirant de Locke, donne le ton à tous les philosophes du XVIII[e] siècle. Tous ont la table rase pour devise, tous les combattent comme la plus folle des visions, et comme le plus grand obstacle aux progrès de la vraie métaphysique et de l'esprit humain. Voltaire puise dans le premier livre de l'*Essai sur l'entendement humain*, ses arguments et même ses railleries contre les idées innées ; mais, comme Locke, il leur attribue un sens qui n'a jamais été celui de Descartes, et c'est en pure perte qu'il se met en si grands frais de dialectique et de verve. Toutes nos idées viennent des sens ; toutes les idées sont filles des objets aperçus ou des images, et la connaissance tout entière se ramène à des éléments purement sensibles (2) ; voilà le grand principe de Voltaire. Aucun autre ne lui paraît mieux démontré dans toutes les mathématiques. « Personne ne me fera jamais croire que je pense toujours, et je ne suis pas plus disposé que Locke à imaginer que, quelques semaines après ma conception, j'étais une âme fort savante, sachant alors mille choses que j'ai oubliées en

(1) *Dialogues de Callicrate et d'Evhémère.*

(2) *Dictionnaire philosophique*, art. IDÉE.

naissant, et ayant fort inutilement possédé dans l'utérus des connaissances qui m'ont échappé dès que j'ai pu en avoir besoin et que je n'ai jamais bien pu reprendre depuis (1). » Dans le conte de Micromégas il fait dire à un philosophe cartésien : « L'âme est un esprit pur qui a reçu dans le ventre de sa mère toutes les idées métaphysiques, et qui en sortant de là est obligée d'aller de nouveau à l'école et d'apprendre tout de nouveau ce qu'elle a si bien su et qu'elle ne saura plus. — Ce n'était donc pas la peine, répond Micromégas, que ton âme fût si savante dans le ventre de ta mère pour être si ignorante quand tu aurais de la barbe au menton. » Assurément Voltaire n'a pas tort de condamner les idées innées ainsi entendues, et nous sommes prêts à dire avec lui que nous n'avons pas plus de cette sorte d'idées innées que Michel-Ange et Raphaël n'apportèrent en naissant des couleurs et des pinceaux ou qu'Homère ne naquit avec l'Iliade dans sa tête (2).

Mais à les prendre dans leur vrai sens, et non dans ce sens imaginaire, Voltaire s'éloigne de Locke et se rapproche de Descartes, beaucoup plus sans doute qu'il ne le pense lui-même. Est-ce donc ce grand adversaire des idées innées qui se fait le défenseur d'une raison commune nous enseignant à tous, en se développant, les mêmes principes, dont le premier est celui qu'il y a une justice naturelle, la même dans tous les temps et dans tous les lieux ? N'est-il pas curieux de le voir si vivement aux prises avec Locke en faveur de l'innéité de la justice, en même temps qu'il professe l'horreur des idées innées ? Qu'il est peu révérencieux pour la crédulité avec laquelle son sage accueille les plus absurdes récits et les faits contre nature, pourvu qu'ils lui paraissent venir à l'appui de sa thèse malheureuse, que la justice

(1) Lettre XIII sur les Anglais.

(2) *Le Philosophe ignorant.*

n'est qu'une affaire de mode et d'opinion ! Je ne crois pas que jamais, mieux que Voltaire, on ait réfuté cette partie du premier livre de l'*Essai sur l'entendement.* Ni Malebranche ni Fénelon n'ont mis plus de force et d'éloquence à démontrer l'universalité et l'immutabilité de la loi morale. « La notion de justice, dit-il, me semble si naturelle, si universellement acquise par tous les hommes qu'elle est indépendante de toute loi, de tout pacte, de toute religion (1). » Partout violée, nulle part elle n'est abrogée : « qu'on me montre un pays où il soit honnête de me ravir le fruit de mon travail, de violer sa promesse, de mentir pour nuire, de calomnier, d'assassiner, d'empoisonner, d'être ingrat, etc. (2). » Que de vives et éloquentes protestations on pourrait rassembler dans la prose et les vers de Voltaire contre cette triste doctrine de Locke (3) ! Combien ne s'est-il pas heureusement inspiré de cette croyance à une justice naturelle et universelle et à une raison commune dans sa critique historique, dans sa guerre contre l'intolérance et la superstition, contre toutes les absurdités et les iniquités de l'ancienne société ! Malheureusement Voltaire a plutôt réussi parmi les philosophes de son école, à décréditer les idées innées et à les couvrir de ridicule qu'à faire admettre au grand principe de la table rase cette exception peu conséquente en faveur d'une justice naturelle et universelle.

Cette raison commune non seulement nous enseigne, selon Voltaire, qu'il y a une justice, mais encore qu'il y a un Dieu. Il faut savoir gré à Voltaire de n'avoir pas moins tenu ferme pour l'existence de Dieu que pour celle d'une justice naturelle, deux grandes vérités singulièrement compromises au sein de la philosophie de la sensation. Il est impossible de

(1) *Le Philosophe ignorant.*

(2) *Dictionnaire philosophique*, art. Loi naturelle.

(3) Voir la *Philosophie de Voltaire*, par M. Bersot.

mieux mettre l'athéisme aux prises avec le bon sens et de revêtir de formes plus vives et plus saisissantes la démonstration tirée de l'art de la nature ou la nécessité de conclure d'un admirable ouvrage à l'existence d'un admirable ouvrier. Il n'y a pas de nature, il n'y a que l'art qui partout révèle un artisan infini ; voilà ce qu'il oppose admirablement à ceux qui voulaient mettre la nature à la place de Dieu (1). Il rejette toutes les preuves métaphysiques; mais cependant, comme complément de la preuve tirée de l'art de la nature, il admet celle de Clarke, qui est, pour ainsi dire, la plus métaphysique de toutes les preuves physiques et qu'il célèbre comme une belle démarche de l'entendement humain et un élancement divin de la raison, dont la portée est supérieure à celle qui se tire uniquement de l'ordre du monde (2). Néanmoins il borne toute sa théodicée à l'affirmation de l'existence d'un Dieu, cause première et architecte du monde. L'existence de Dieu lui paraît démontrée, mais il ne lui paraît pas moins démontré que nous ne sommes pas faits pour le comprendre. S'il est de la folie de nier Dieu, il est, selon Voltaire, de la démence d'entreprendre de le définir. Il prend plaisir à soulever les doutes sur la Providence et à tourner en ridicule non seulement le faux, mais le vrai optimisme. J'ai déjà montré que ses sarcasmes n'atteignaient pas plus l'optimisme, tel que l'avait entendu Leibnitz, que les idées innées de Descartes.

Voltaire est d'autant moins fondé à se moquer de l'optimisme, que lui-même il est optimiste et de la plus grossière façon, ne tenant nul compte de l'infinité de Dieu. Voltaire, comme Leibnitz, soutient que ce monde, avec tous les maux qu'il se plaît à exagérer, est le meilleur des mondes que Dieu

(1) *Dialogue entre un Philosophe et la Nature.*

(2) *Traité de métaphysique et Lettre au P. Tournemine*, de 1735.

pût faire, mais par cette raison que, sans doute, la puissance de Dieu ne lui permettait pas d'aller au-delà. « J'aime mieux, dit-il, tenir Dieu pour borné que pour méchant. » La raison s'accommode-t-elle donc mieux de la première que de la seconde pensée ?

Je rappelle encore que, tout en bornant ainsi la perfection divine, Voltaire, d'un autre côté, semblerait se rapprocher du cartésianisme, et en particulier de Malebranche, par la prédilection qu'il témoigne pour cette doctrine que la créature est dans une dépendance absolue du Créateur, que tout est action de Dieu sur la créature et que Dieu fait tout en nous. Nous sommes dans la main de Dieu comme l'argile dans la main du potier, avait dit Spinoza. La comparaison ne paraît pas encore assez forte à Voltaire, et il veut qu'on dise que nous sommes mille millions de fois plus soumis à Dieu que l'argile au potier. Mais ce qui lui plaît dans cette doctrine, c'est l'avantage qu'il en tire en faveur de la nécessité universelle, dont il s'est fait le défenseur dans la dernière partie de sa vie, après avoir malheureusement déserté la cause du libre arbitre que d'abord il avait défendue avec tant d'esprit et de bon sens contre le prince royal de Prusse.

En même temps que Voltaire faisait la guerre à la métaphysique de Descartes avec celle de Locke, il faisait une guerre plus redoutable encore à sa physique avec celle de Newton, battant en brèche le cartésianisme par deux côtés à la fois. Dans la première édition de la *Henriade*, en 1723, on lisait ces vers en l'honneur de Descartes :

> Descartes, répandant sa lumière féconde,
> Franchit d'un vol hardi les limites du monde.

Il les effaça dans les éditions suivantes après avoir connu Newton, et à leur place, il mit des vers magnifiques en

l'honneur de l'attraction. Si Voltaire n'a pas toujours rendu justice, non seulement à la métaphysique, mais même à la physique de Descartes, au moins est-il juste envers son génie. Il tourne en ridicule ces Anglais, fanatiques admirateurs de Newton, qui croient, si l'on ne s'en tient plus à l'horreur du vide, si l'on sait que l'air est pesant, si l'on se sert de lunettes d'approche, que c'est à Newton qu'on le doit. Il ne peut souffrir qu'on ait osé avancer que Descartes n'est pas un grand géomètre. « Ceux qui parlent ainsi peuvent se reprocher de battre leur nourrice. Descartes a fait un aussi grand chemin du point où il a trouvé la géométrie jusqu'au point où il l'a poussée, que Newton en a fait après lui... Je ne crois pas qu'on ose, à la vérité, comparer en rien sa philosophie avec celle de Newton : la première est un essai, la seconde est un chef-d'œuvre, mais celui qui nous a mis sur la voie de la vérité vaut peut-être celui qui a été depuis au bout de cette carrière (1). Je rends autant de justice à Descartes que ses sectateurs, je l'ai toujours regardé comme le premier génie de son siècle ; mais autre chose est d'admirer, autre chose est de croire (2). » Tous les newtoniens français du XVIII[e] siècle ne seront pas aussi justes envers le génie de Descartes ; exceptons toutefois d'Alembert, qui a proclamé l'explication de la pesanteur par les tourbillons la plus belle hypothèse que la philosophie ait jamais imaginée.

Dans ses *Lettres anglaises*, Voltaire annonçait et célébrait Newton en même temps que Locke, et indiquait en gros d'une manière piquante les contrariétés des deux systèmes, de l'attraction et des tourbillons. C'est seulement quelques années plus tard qu'il expose et démontre le nouveau système dans

(1) *Lettres sur les Anglais*, lettre XIV.

(2) *Défense du newtonianisme.*

ses *Éléments de philosophie de Newton*. Il serait injuste de passer sous silence Maupertuis qui déjà avait porté les premiers coups aux tourbillons, et que Voltaire lui-même, avant la brouille de Berlin, proclamait son maître en Newton, le Colomb d'un monde nouveau, l'apôtre de Locke et de Newton. « Maupertuis, dit d'Alembert, fut le premier qui ait osé parmi nous se déclarer ouvertement newtonien. Il a cru qu'on pouvait être bon citoyen sans adopter aveuglément la physique de son pays, et pour attaquer cette physique, il a eu besoin d'un courage dont on doit lui savoir gré (1). » C'est, en effet, Maupertuis qui, le premier, avec Clairault, dans l'Académie des Sciences, osa insinuer des doutes contre les tourbillons. Avant les *Lettres anglaises*, il avait publié, en 1732, le *Discours sur la figure des astres*, où il attaque Descartes et lui oppose Newton, mais avec la plus grande circonspection, et prétendant seulement vouloir mettre sous les yeux du public les pièces de ce grand procès, sans le juger lui-même. Maupertuis nous apprend dans une de ses lettres quel fut le peu de succès du *Discours sur la figure des astres*. « Il a fallu plus d'un demi-siècle pour apprivoiser les académies du continent avec l'attraction ; elle demeurait enfermée dans son île, ou si elle passait la mer, elle ne paraissait que la reproduction d'un monstre qui venait d'être proscrit ; on s'applaudissait tant d'avoir banni de la philosophie les qualités occultes, on avait tant peur qu'elles revinssent, que tout ce qu'on croyait avoir avec elles la moindre ressemblance effrayait; on était si charmé d'avoir introduit dans l'explication de la nature une apparence de mécanisme, qu'on rejetait, sans l'écouter, le mécanisme véritable qui venait s'offrir. Ce n'était pas une grande gloire de venir présenter à ses compatriotes une découverte faite par

(1) Discours préliminaire de l'*Encyclopédie*.

d'autres depuis cinquante ans. Ainsi, je puis dire que je suis le premier qui osai, en France, proposer l'attraction, du moins comme un principe à examiner : ce fut dans le *Discours sur la figure des astres*. On y peut voir avec quelle circonspection je présentais ce principe, la timidité avec laquelle j'osais à peine le comparer à l'impulsion, la crainte où j'étais en faisant sentir les raisons qui avaient porté les Anglais à abandonner le cartésianisme. Tout cela fut inutile, et si ce discours fit quelque fortune dans les pays étrangers, il me fit des ennemis personnels dans ma patrie. » Mais il ajoute : « Les choses depuis ce temps-là sont bien changées ; l'attraction s'est tellement établie qu'il n'est à craindre que de lui voir prendre un trop universel empire (1). » Or, c'est à Voltaire et à ses *Éléments de la philosophie de Newton*, chef-d'œuvre de clarté, d'élégance et de discussion scientifique, que revient le principal honneur de cette révolution dans les esprits.

Mais le cartésianisme, comme nous l'avons dit, était protégé, et le chancelier Daguesseau refusa le privilége à un livre où Descartes était attaqué (2), ne voulant pas même l'accorder à la partie purement physique. « M. le chancelier, écrit Voltaire à Thuriot, n'a pas cru devoir m'accorder le privilége des *éléments de Newton*; peut-être dois-je lui en être obligé. Je traitais la philosophie de Descartes comme Descartes a traité celle d'Aristote. Je n'aurais eu que de nouveaux ennemis, et je garderai pour moi les vérités que

(1) *Œuvres de Maupertuis*, 4 vol. in-8, Lyon, 1756, 2e vol., lettre 12.

(2) L'ouvrage avait d'abord paru incomplet en Hollande en 1738. Voltaire ne put le publier en France qu'en 1741 avec une permission tacite et sous l'adresse de Londres. Il y ajouta une troisième partie sur la métaphysique de Newton, où il lui impute fort arbitrairement tous les principes et les doutes de Locke avec les siens propres.

Newton et S'Gravesande m'ont apprises. » Élevé dans le cartésianisme, Daguesseau ne concevait pas, dit Voltaire, qu'on pût adopter les découvertes de l'Angleterre sans être ennemi de la patrie et de la raison (1). « On a voulu, dit-il ailleurs, faire un crime à l'auteur d'avoir enseigné des découvertes faites en Angleterre... Ils ont prétendu que c'est être mauvais Français que de n'être pas cartésien. Quelle révolution dans les opinions des hommes ! La philosophie de Descartes fut proscrite en France, tandis qu'elle avait l'apparence de la vérité, et que ses hypothèses ingénieuses n'étaient point démenties par l'expérience, et aujourd'hui que nos yeux nous démontrent ses erreurs, il ne sera pas permis de les abandonner (2) ! » Cependant l'ouvrage parut complet en France en 1741 ; il était dédié à son illustre et savante amie, la marquise Du Châtelet, qui, elle aussi, contribua à faire connaître Newton par la traduction de ses principes avec un commentaire algébrique. Ce n'est point ici ni une marquise, ni une philosophie imaginaire, dit Voltaire dans la préface, faisant une allusion satirique à la *Pluralité des Mondes* de Fontenelle.

Voltaire n'a pas seulement démontré Newton, il l'a chanté, et jamais il n'a été mieux inspiré que dans ses vers en l'honneur de l'attraction et des grandes découvertes de Newton (3). Tandis que Voltaire chante la physique de Newton, voici comment il plaisante aux dépens de la physique de Descartes : « Celui qui a fait le plus de fracas après mon homme d'Étrurie (Galilée) a été un Gaulois nommé Cardestes (Descartes). Il était fort bon géomètre, mais mauvais architecte ; il ne

(1) *Mémoires.*

(2) *Défense du newtonianisme.*

(3) Dans l'Épitre à Mme du Châtelet, et dans la *Henriade.*

demandait à Dieu pour bâtir cet univers que de la matière; il en a fait des dés à six faces, et il les a poussés de façon que, malgré l'impossibilité de remuer, ils ont produit tout d'un coup des soleils, des étoiles, des planètes, des comètes, des terres, des océans. Il n'y avait pas un mot ni de physique, ni de géométrie dans cet étrange roman; mais les Gaulois n'en savaient pas davantage; ils étaient fort renommés pour les grands romans; ils ont adopté celui-là si universellement qu'un descendant d'Ésope en droite ligne a dit :

Descartes, ce mortel dont on eût fait un Dieu (1)..»

Cependant, jusqu'au milieu du XVIIIe siècle, les tourbillons ne manquèrent pas d'habiles défenseurs. Je n'ai pas la prétention d'exposer, encore moins de juger, ce grand débat qui appartient à l'histoire des mathématiques et de la physique, et non à celle de la métaphysique. Je veux seulement indiquer le point de vue duquel les plus habiles cartésiens défendirent la physique de Descartes contre celle de Newton.

Au premier rang des défenseurs de la physique de Descartes dans le XVIIIe siècle, il faut mettre Fontenelle et Mairan. Jusqu'au bout de sa longue carrière, qui touche à la mort de Descartes et finit à l'époque de la plus grande renommée de Voltaire, Fontenelle n'a cessé de défendre les tourbillons avec autant d'esprit et d'habileté que de persévérance. Il les a défendus dans trois écrits remarquables publiés à trois périodes différentes de sa vie : la *Pluralité des Mondes* qu'il fit paraître en 1686, à l'âge de 29 ans; l'é-

(1) *Dialogue d'Évhémère et de Callicrate.*

loge de Newton en 1727, et la *Théorie des Tourbillons*, en 1752, à l'âge de 95 ans (1). L'enjouement, remarque M. Flourens dans son excellente étude sur Fontenelle, domine dans le premier, une raison supérieure dans le second, un peu d'humeur chagrine dans le dernier. Le ton y suit la fortune des tourbillons; ils régnaient d'abord sans partage, puis ils luttaient contre l'attraction, et puis ils étaient vaincus.

Entre les nombreux ouvrages publiés sous toutes les formes par les cartésiens, pour faire comprendre et goûter des gens du monde les principes de Descartes, la *Pluralité des Mondes* est un petit chef-d'œuvre d'esprit, de clarté, d'élégance. La *Pluralité des Mondes* était à la physique de Descartes ce que furent pour Newton les éléments de physique de Voltaire. De quelle vive lumière, de quel attrait et de quels charmes Fontenelle n'a-t-il pas su éclairer et embellir cette grande hypothèse des tourbillons! Il a l'art d'expliquer, comme en se jouant, les plus abstruses vérités et les plus hauts principes de la physique cartésienne, et particulièrement le mécanisme qui en est le caractère essentiel. Mon intention n'est pas de le suivre dans ses spirituels entretiens au clair de la lune avec la belle marquise; Je me borne à faire remarquer une idée que déjà j'ai signalée dans Descartes, mais à laquelle Fontenelle donne plus de développement et semble attacher plus d'importance, celle d'innombrables habitants destinés à peupler ces innombrables mondes dont la physique cartésienne proclame l'existence. Fontenelle semble

(1) *Théorie des tourbillons cartésiens avec des Réflexions sur l'attraction*, in-12, 1752.

« M. de Fontenelle, dit l'abbé Trublet, avait de la répugnance à le publier, à cause des partisans de Newton dans l'Académie; il n'y consentit qu'à la condition de n'y pas mettre son nom. C'est Falconnet qui en fut l'éditeur et qui en fit la préface. »

affirmer ce que Descartes n'avait fait qu'insinuer, et il se plaît à déployer tout son esprit et toute son imagination en faveur de cette hypothèse. Quant aux difficultés théologiques qu'elle soulève, il se met en règle dans la préface par ce tour ingénieux : « Les gens scrupuleux pourraient s'imaginer qu'il y a du danger, par rapport à la religion, à mettre des habitants ailleurs que sur la terre et des hommes qui ne soient pas fils d'Adam. L'objection roule tout entière sur les hommes de la lune. Mais ce sont ceux qui la font qui mettent des hommes dans la lune ; moi je n'y en mets point, j'y mets des habitants qui ne sont point du tout des hommes. Que sont-ils donc ? Je ne les ai point vus ; il est même impossible qu'il y en ait selon l'idée que j'ai de la diversité que Dieu doit avoir mise dans ses ouvrages (1). »

L'éloge de Newton à l'Académie des sciences de Paris, par le plus habile et le plus constant défenseur de Descartes, excita une grande attente et une vive curiosité des deux côtés du détroit. Tout y fut digne de Newton, de Descartes et de Fontenelle ; tout y est marqué, dit M. Flourens, d'un caractère particulier de grandeur et de délicate réserve. Fontenelle, sans sacrifier en rien Descartes, rend toute justice à Newton, dans un parallèle remarquable d'impartialité et de profondeur : « Tous deux génies du premier ordre, nés pour dominer sur les autres esprits et fonder des empires. Tous deux, géomètres excellents, ont vu la nécessité de transporter la géométrie dans la physique. L'un, prenant un vol hardi, a voulu se placer à la source de tout, se rendre maître des premiers principes, par quelques idées claires et fondamentales, pour n'avoir plus qu'à descendre aux phénomènes

(1) L'ouvrage de Fontenelle est antérieur à l'ouvrage analogue de Huygens, qui parut en 1698 : *Cosmotheros sive de terris cœlestibus, earumque ornatu conjecturæ ad Constantinum Hugenum fratrem.*

de la nature comme à des conséquences nécessaires. L'autre, plus timide ou plus modeste, a commencé sa marche par s'appuyer sur les phénomènes pour remonter aux principes inconnus, résolu de les admettre, quels que les pût donner l'enchaînement des conséquences. L'un part de ce qu'il entend nettement, pour trouver la cause de ce qu'il voit ; l'autre part de ce qu'il voit pour en trouver la cause, soit claire, soit obscure. » Mais dans cet éloge, dans celui de Réné de Montmort, dans ses *Réflexions sur les tourbillons cartésiens*, Fontenelle cherche à mettre les esprits en garde contre la séduction du newtonianisme, et il fait la guerre à l'attraction, principe, suivant lui, très-contestable et très-obscur du système de Newton. Partout il la traite de qualité occulte, et lui oppose l'idée claire de l'impulsion, fondement de la physique de Descartes. « Il est certain, que si l'on veut entendre ce que l'on dit, il n'y a que des impulsions, et si on ne se soucie pas de l'entendre, il y a des attractions et tout ce qu'on voudra ; mais alors la nature nous est si incompréhensible, qu'il est peut-être plus sage de la laisser là (1). » Si de l'attraction mutuelle on prétend faire une propriété essentielle aux corps, quoique nous ne l'apercevions pas, n'en pourra-t-on pas dire autant des sympathies, des horreurs, de tout ce qui fait l'opprobre de l'ancienne philosophie scholastique (2) ?

Tel est aussi le langage d'un autre savant cartésien, Falconnet, dans la préface qu'il a mise en tête des *Tourbillons cartésiens* de Fontenelle. « En excluant notre fluide, les newtoniens ont été obligés de ramener ce qu'il y a de plus absurde chez les anciens, le vide et les qualités occultes, c'est-à-dire de recourir à des causes plus incompréhensibles que

(1) *Éloge de René de Montmort.*

(2) *Théorie des tourbillons.*

les intelligences et le premier mobile. En vain les newtoniens s'écrient : Le calcul de Newton pourrait-il être aussi juste, si cette cause occulte et indépendante de tout mécanisme, appelée gravitation, n'existait réellement ? N'adoptons-nous pas, répliquons-nous, le même calcul ? Mais nous le tirons de causes réelles, et vous ne le tirez que d'êtres supposés. Disconvenons-nous de l'existence de la gravitation ? Mais de cette existence s'ensuit-il que la gravitation soit une qualité essentielle de la matière ? C'est le simple nom d'un effet, comme Newton l'a d'abord reconnu. Cet effet ne peut avoir de cause dans le vide, où peut-il donc la trouver sinon dans le tourbillon ? Le secrétaire de l'académie des sciences, après Fontenelle, Mairan, sinon avec plus d'esprit, au moins avec plus de force et d'élévation, cherche aussi à sauver les principes fondamentaux de la physique de Descartes.

Mairan était en quelque sorte sous le charme de l'admirable simplicité du mécanisme de l'univers de Descartes, de la grandeur et de la beauté des tourbillons, sans méconnaître la difficulté de les concilier avec certains phénomènes, et en rendant justice à la vérité des calculs, comme au génie de Newton. Dans l'éloge de Privat de Molières, autre physicien cartésien et ami de Malebranche, il était amené à juger la physique de Descartes, à parler de ses destinées et des redoutables objections sous lesquelles elle avait à se débattre. Il le fait avec une élévation d'esprit, avec une grandeur de vues, et même avec une impartialité qu'on ne saurait trop louer, non sans laisser percer un sentiment de découragement, comme Fontenelle, dans ses *Réflexions sur les tourbillons cartésiens*. Il avoue les difficultés inhérentes aux tourbillons, difficultés « qui en rendent le système fort douteux, ou du moins fort difficile à concilier avec les observations astronomiques ; mais le système opposé qui fait mouvoir les corps célestes dans un vide immense, comme livrés à eux-

mêmes ou retenus dans leur sphère par une force métaphysique inconnue, et dont il est impossible de se former une idée, n'a-t-il point aussi ses difficultés, et peut-être aussi plus accablantes? » Il rend hommage à l'habileté de ses adversaires, newtoniens aguerris, d'après Descartes même, sous les étendards de Newton, et grands géomètres à l'exemple de leur chef, il gémit sur la ruine imminente du cartésianisme, malgré la protection dont il est devenu l'objet.

Cependant il ne croit pas encore impossible de concilier les découvertes et les calculs de Newton avec les grands principes de la physique de Descartes, et, pour atteindre ce but, il supplie qu'on fasse les derniers efforts. « Quelle que soit la destinée des tourbillons, c'est une très-grande et belle idée qui mérite qu'on fasse les derniers efforts pour la maintenir et la délivrer des objections pressantes dont les partisans du vide tâchent depuis cinquante ans de l'accabler. » Il recommande de tenir aux principes et non aux applications particulières, et surtout au premier ou plus grand de tous qui est le mécanisme. « Le mécanisme comme cause immédiate de tous les phénomènes de la nature est devenu, dans ces derniers temps, le signe distinctif des cartésiens, car à quoi les reconnaîtrait-on sans cela, lorsqu'ils font profession de recevoir toutes les découvertes modernes et principalement celles de Newton? C'est donc là l'esprit du cartésianisme; les explications particulières que nous a laissées Descartes n'en sont, pour ainsi dire, que le marc. Si ce grand génie revenait au monde, fidèle à ses leçons, il se féliciterait du progrès qu'elles nous ont fait faire, il admirerait la sagacité de Newton dans ses calculs sur la physique céleste..... Je n'ai pas ignoré, dirait-il, que mon principe ouvrait une carrière sans bornes, et dans laquelle ceux qui commenceraient leur course où j'ai fini la mienne, iraient plus loin que moi. »

Mais, en dépit de tous les efforts pour concilier Descartes avec Newton (1), et de tous les raccommodements qu'on leur fit subir, les tourbillons succombèrent. D'Alembert acheva leur défaite en démontrant qu'ils étaient impuissants à rendre compte des divers phénomènes de la pesanteur. Les physiciens, de même que les astronomes et les géomètres, se tournaient aussi contre les cartésiens, parce qu'au lieu de consulter la nature, ils avaient une tendance à se perdre dans les abstractions et dans les déductions stériles des principes physiques de Descartes dont ils abusaient. Ils reprochaient aux cartésiens, après avoir tant accusé les péripatéticiens de donner pour argent comptant une infinité de termes obscurs et barbares, de les payer, à leur tour de la même monnaie. La matière éthérée, les parties cannelées, les différents moules pour y mouler toute sorte de corps de leur matière de nouvelle fabrique, ne valent guère mieux, disaient-ils, que les termes barbares des péripatéticiens et ne sont qu'un pompeux galimathias pour couvrir une ignorance glorieuse (2).

A côté de Fontenelle et de Mairan, il faut placer aussi le cardinal Gerdil parmi les derniers et les plus habiles défenseurs de la physique de Descartes (3). Néanmoins, et sauf cette exception, Grimm, à la mort de Fontenelle, pouvait

(1) *Système général de philosophie*, extrait des ouvrages de Descartes et de Newton, par le P. Paulian, 4 vol. in-12. Avignon, 1769. Le P. Paulian se propose de donner un système newto-cartésien.

(2) *Éclaircissements sur les conjectures physiques*, par Nicolas Hartsoeker. Amst., 1610, 1 vol. in-4°.

(3) *Dissertation sur l'incompatibilité de l'attraction et de ses différentes lois avec les phénomènes*. (Voir le 5e vol. de ses OEuvres, édition de Rome.) Montucla en fait le plus grand éloge. Citons encore Villemot, curé de La Guillotière à Lyon, auteur de *Nouveau système ou Nouvelle Explication du mouvement des planètes*, in-12, 1707, dont il est dit dans l'*Encyclopédie*, à l'article CARTÉSIANISME, que c'est le meilleur ouvrage en faveur de Descartes.

écrire : « Aujourd'hui que le newtonianisme a triomphé en France comme dans le reste de l'Europe éclairée, il n'y a plus guère ici de partisans de Descartes que M. de Mairan et quelques vieux académiciens peu connus (1). » Plus les cartésiens s'obstinèrent à défendre contre Newton la physique de Descartes, et plus ils portèrent préjudice à sa métaphysique, par l'association trop étroite qu'ils établissaient entre leurs destinées.

Tel est l'ensemble des causes qui, pendant la première moitié du XVIII[e] siècle, furent fatales à la domination du cartésianisme, et tel a été le rôle de Voltaire dans cette grande révolution philosophique. Mais si la philosophie de Descartes a été détrônée, elle n'a pas été anéantie, et, comme nous allons le voir, elle a compté encore d'honorables représentants et exercé une influence salutaire jusqu'à la fin du siècle.

(1) *Correspondance*, Lettre du 1[er] février 1754.

CHAPITRE XXV.

Cartésiens du XVIII[e] siècle. — Fontenelle cartésien en physique, mais non en métaphysique. — Jugement sur la révolution opérée par Descartes dans les sciences et les lettres. — *Doutes sur le système physique des causes occasionnelles*. — Mairan, élève de Malebranche. — Discussion par lettres avec Malebranche sur Spinoza. — Portrait de Malebranche par Mairan. — Le cardinal de Polignac. — Ses thèses philosophiques du collége d'Harcourt. — *L'Anti-Lucrèce*. — Cartésianisme de l'*Anti-Lucrèce*. — Daguesseau. — Jugements sur Descartes et Malebranche. — Application du cartésianisme aux principes de la jurisprudence. — *Méditations métaphysiques sur les vraies ou fausses idées de la justice*. — De l'existence et de la nécessité d'une justice naturelle. — Passage à travers la métaphysique pour arriver à la morale. — De la liberté. — Embarras pour la concilier avec le principe que Dieu fait tout en nous. — De la vérité et de la certitude. — Dieu auteur de toutes nos idées. — Différence des connaissances acquises et innées. — Caractères essentiels des idées innées. — Deux ordres de vérités innées. — Analyse du sentiment de la conservation. — L'amour-propre éclairé auxiliaire de la morale. — Daguesseau justifié du reproche de contradiction touchant le vrai principe de la morale. — Fondement de la morale dans l'ordre immuable qui est Dieu même.

J'arrive aux derniers cartésiens et malebranchistes du milieu et de la fin du XVIII[e] siècle. Il faut d'abord revenir sur Fontenelle et Mairan que nous n'avons encore considérés que

comme les défenseurs de la physique de Descartes. A vrai dire, cependant, Fontenelle n'est guère cartésien que pour la physique. A l'égard de la métaphysique, il professe une sorte de scepticisme, même dans les Eloges de Leibnitz et de Malebranche. Il rapporte, mais il ne juge pas les idées fondamentales de la théodicée de Leibnitz, et de même s'abstient-il à l'égard de la métaphysique de Malebranche dont il apprécie avec tant de grâce et de justesse la personne, le caractère et le génie, par cette raison qu'il s'agit de choses qui échappent à toute expérience et en conséquence à toute critique. L'Académie des sciences, dit-il encore dans le même Eloge, s'abstient totalement de la métaphysique parce qu'elle paraît trop incertaine et trop contentieuse, ou du moins d'une utilité trop peu sensible. Ce scepticisme à l'égard de la métaphysique de Descartes, de Leibnitz et de Malebranche, s'accommode dans l'esprit de Fontenelle avec l'empirisme à la mode du XVIII[e] siècle, comme on le voit par des fragments sur la connaissance de l'esprit humain, sur l'origine des idées, sur l'instinct, qui n'ont été publiés qu'après sa mort (1). Tandis qu'il s'obstine à repousser Newton en physique, il donne les mains à Locke et à Condillac en métaphysique. Il se plaint que de l'ancienne philosophie, qui, dit-il, n'avait pas toujours tort, on n'ait pas conservé au moins la maxime, que tout ce qui est dans l'esprit a passé par le sens. La sensation et le travail de l'esprit sur les données de la sensation, voilà l'unique origine qu'il donne à toutes les idées sans exception. Dans l'idée de l'infini, il ne voit qu'une ampliation de l'idée du fini, et dans les axiômes que des vérités tirées d'une expérience qui n'a pas besoin d'être répétée. Pour ne rien laisser de naturel et d'inné dans l'âme, il convertit, avant Condillac, l'instinct en habi-

(1) Tome IX des Œuvres de Fontenelle, édit. de 1761 en 11 vol. n-12.

tude. Il est anti-cartésien pour les bêtes comme pour l'homme, et, dans ce même traité sur l'instinct, il combat l'automatisme (1).

Mais, s'il abandonne Descartes pour la métaphysique, il apprécie aussi haut qu'aucun cartésien l'influence de son génie et de sa méthode, non seulement sur les sciences physiques et mathématiques, mais sur les lettres elles-mêmes et sur les progrès généraux de l'esprit humain. Dans ses deux belles préfaces de l'histoire de l'Académie, c'est à Descartes qu'il attribue le renouvellement des mathématiques et de la physique, la ruine de cette physique stérile qui, depuis plusieurs siècles, en était toujours au même point, et le règne des choses substitué à celui des termes et des mots, le règne de la raison à celui de l'autorité (2). Mais il le loue davantage encore comme le premier auteur d'un nouvel art de raisonner plus parfait, qui, de proche en proche, s'est répandu dans toutes les branches de la littérature et de la science. « Quelquefois un grand homme donne le ton à tout un siècle, et celui à qui on pourrait le plus légitimement accorder la gloire d'avoir établi un nouvel art de raisonner, était un excellent géomètre (3). » Ailleurs encore il dit : « C'est lui qui a amené cette nouvelle manière de raisonner beaucoup plus estimable que sa philosophie elle-même, dont une bonne partie est fausse ou fort incertaine, suivant les propres règles qu'il nous a apprises (4). »

Fontenelle a combattu les causes occasionnelles de Malebranche, dans un petit livre intitulé : *Doutes sur le système*

(1) Aussi Bouillier qui, cartésien en d'autres points ne l'est pas en celui-ci, lui dédia-t-il la 2e édition de son *Essai philosophique sur l'âme des bêtes*.

(2) Préface de l'*Histoire de l'Académie* de 1666.

(3) Préface de 1699.

(4) *Digression sur les anciens et les modernes.*

physique des causes occasionnelles (1). Il s'est, dit-il, décidé à publier ces objections parce que Malebranche, qu'il appelle le plus grand génie du siècle, ne semble pas les avoir prévues, et parce qu'Arnauld ne s'en est pas servi. Abandonnant à Arnauld le soin de chasser les causes occasionnelles de la théologie, il se renferme dans le domaine de la physique et dans la question de la communication des corps entre eux. Les corps sont des causes véritables. Le système des causes occasionnelles ne fait agir Dieu ni simplement, ni par des lois générales, ni plus en souverain que le système commun; sur les deux premiers points, selon Fontenelle, Malebranche dit tout le contraire de ce qu'il prétend, et sur le troisième, il ne fait pas mieux que les autres. Indépendamment du décret par lequel Dieu s'obligerait à transporter quelque chose du mouvement d'un corps dans un autre, à l'occasion du choc, de la seule nature des corps, de leur masse, de leur mouvement, de leur impénétrabilité, il résulte, selon Fontenelle, qu'ils doivent par le choc changer leurs mouvements. En vain on objecte qu'entre le mouvement d'un corps et celui d'un autre, il n'y a aucune liaison; pour établir une cause véritable il suffit, selon Fontenelle, d'apercevoir une liaison nécessaire entre elle et son effet, sans qu'il soit besoin de voir comment elle produit son effet, car, à cette condition, nous ne trouverions pas que Dieu lui-même fût la cause d'aucun effet.

Ni Fénelon, ni Arnauld n'ont mieux mis en lumière l'abus que fait Malebranche du principe de la simplicité des voies, et surtout le désaccord des causes occasionnelles avec cette simplicité. Il est certain que Dieu est sage dans ses desseins

(1) In-12. Rotterdam, 1806, sans nom d'auteur. Il fut longtemps assez rare, et l'auteur inconnu. Mais l'abbé Trublet rapporte que Fontenelle lui avait dit avoir confié le manuscrit à MM. Basnage qui le firent imprimer et lui en envoyèrent quelques exemplaires à Rouen. Fontenelle semble y

et dans leur exécution. Mais la sagesse de l'exécution consiste en deux choses, d'abord à pleinement exécuter son dessein, et ensuite seulement avec le moins d'action possible. C'est là, selon Fontenelle, le point important, et c'est là que Malebranche paraît s'être toujours trompé. Cet ordre de l'univers n'est pas en soi le plus parfait, quoique Dieu l'ait voulu tel, à cause de la simplicité des voies, dont il ne lui est pas permis de s'écarter, voilà ce que Malebranche ne cesse de répéter. Perpétuel sophisme, répond Fontenelle. S'il me faut dix roues pour construire une machine qui sonne les heures juste, je les mettrai. Sans doute avec cinq roues la machine serait plus simple, mais le but que je me suis proposé ne serait pas atteint. A croire Malebranche, Dieu aurait fait le monde imparfait pour le faire simple, au lieu de le faire d'abord parfait, puis après, le plus simple possible. Si les monstres, quoique n'étant pas du dessein de Dieu, sont une conséquence nécessaire du plan du monde, ne suit-il pas que le dessein de Dieu n'est pas sage, puisqu'il n'a pu être pleinement exécuté? C'est la simplicité qui l'emporte, tandis qu'au contraire ce devrait être la sagesse. Malebranche admet cependant que Dieu sort quelquefois de la simplicité quand l'ordre le de-

faire une modeste allusion dans l'Éloge de Malebranche, lorsqu'après avoir raconté sa querelle avec Régis et Arnauld, il ajoute : « Nous ne parlons point de quelques autres adversaires moins illustres qu'il a eus. » Dom Lami a réfuté Fontenelle dans la 6e de ses lettres philosophiques : *Éclaircissements sur un petit traité intitulé :* Doutes, etc. Malebranche lui-même y a répondu; Trublet affirme que les deux petits écrits : *Réflexions sur le livre des Doutes*, etc. et *Réflexions sur la Lettre de l'auteur des Doutes*, lettre à laquelle Fontenelle avait répliqué, sont certainement de Malebranche, quoiqu'il y parle à la tierce personne; ce qu'il ignorait quand il les a fait insérer à la suite de l'ouvrage de Fontenelle, dans le 9e vol. de ses OEuvres. (*Mémoires pour servir à l'histoire de la vie et des ouvrages de Fontenelle*, par l'abbé Trublet, in-12, 2e édition, 1759.)

mande ; pourquoi pas pour bannir les monstres ? Bizarre système où tantôt la sagesse l'emporte sur la simplicité et tantôt la simplicité sur la sagesse !

Fontenelle ne montre pas moins bien que les causes occasionnelles ne sont favorables ni à la simplicité, ni à la vraie uniformité des voies. La force mouvante ôtée aux corps, il ne reste plus à Dieu que deux moyens d'exécuter ses desseins, ou de les mouvoir directement, ne s'assujétissant qu'à son dessein, ou d'établir une cause occasionnelle et de s'y assujétir. Or il est évident que cette cause occasionnelle est un circuit et va contre la simplicité. A-t-elle au moins l'avantage de l'uniformité ? Mais cette uniformité seule est digne de Dieu, qui est accompagnée de la plus grande intelligence et de la plus grande sagesse, or telle n'est pas l'uniformité de la cause occasionnelle. Fontenelle le rend sensible par une ingénieuse comparaison. Que je donne du mouvement à une machine qui, pour sonner les heures juste, n'a besoin que de ce premier mouvement une fois imprimé, ou que j'aille à chaque fois les lui faire sonner de ma main; ou enfin que, sans avoir fait de machine, je les sonne en frappant l'une contre l'autre deux pièces de métal, voilà trois actions également uniformes, mais dont la première seule est parfaite. Que si obligé de faire sonner les heures moi-même, j'établis un homme qui me fasse toujours signe d'y aller, quoique je sache très-bien moi-même quand il le faut, je rends mon action plus uniforme, mais non pas plus parfaite. La connaissance de ce rapport arbitraire établi sans nécessité ne me rend pas plus intelligent tout en me rendant moins sage. Donc l'uniformité des causes occasionnelles n'est pas digne de Dieu.

Il reproche à Malebranche de ne pas même faire réellement agir Dieu par des lois générales. Exécuter un dessein, selon la nature du sujet, voilà le propre des lois générales,

tandis que le propre des lois particulières est de l'exécuter au-delà ou contre la nature du sujet. Or, si les corps sont privés de toute action mouvante, et que Dieu veuille qu'ils transmettent les mouvements, il leur demande quelque chose contre leur nature. La communication des mouvements n'étant pas naturelle, les proportions de cette communication ne le sont pas davantage, et Dieu n'a pu les établir que par des lois particulières. On ne remédie à rien en faisant le choc cause occasionnelle. Le choc, cause occasionnelle, c'est cet homme dont il était question tout à l'heure qui me fait signe d'aller sonner les heures, quoique je sache parfaitement quand il faut les sonner. On ne répare pas par là l'imperfection de l'action qui consiste en ce qu'elle n'est pas selon la nature du sujet, on ne fait pas que l'action ait un rapport plus parfait. Cette nouvelle uniformité est donc tout à fait superflue. L'uniformité n'enferme que la continuation du même rapport, tandis que le propre de la généralité est de déterminer ce rapport à être le plus parfait qu'il se puisse, voilà les deux choses que Fontenelle reproche aux cartésiens de confondre.

Dans l'hypothèse de l'impuissance des corps, Dieu eût sans doute agi plus parfaitement en supprimant le choc comme cause occasionnelle, et les remuant inégalement à chaque instant, suivant son dessein ; tout comme si je ne pouvais faire de machine sonnant les heures, le mieux serait de ne pas m'amuser à en faire une qui ne servît à rien, de ne point établir un homme dont les signes soient cause occasionnelle, et de sonner l'heure moi-même avec deux pièces de métal, puisque je saurais bien quand il faut les sonner. Certainement Dieu ne l'a pas fait, car son action doit être générale et non particulière. Il faut donc admettre dans les corps une force mouvante agissant selon les diverses proportions de leur grosseur et de leur vitesse, et il faut croire que

Dieu les a arrangés de telle sorte que la seule communication naturelle de leurs mouvements amène à chaque instant ce qu'il veut qui arrive.

Enfin, pour répondre à un des grands arguments de Malebranche, Fontenelle prouve que Dieu n'est pas plus souverain dans ce système que dans celui de la force mouvante des corps. Cette force ne sera-t-elle pas toujours infiniment audessous de Dieu? L'action des corps ne produit pas le mouvement, elle ne fera jamais que le transmettre. Une force mouvante dans les créatures ne va pas plus qu'une existence distinguée contre la souveraineté de Dieu. Cette force mouvante ne change rien à l'action de Dieu, qui n'est déterminée qu'à produire tant de mouvement dans la masse de la matière et non dans chaque corps particulier. Tels sont les principaux arguments de Fontenelle contre les causes occasionnelles dans l'ordre physique. Toute cette critique est remarquable par la finesse, la justesse et le bon sens. Aucun des adversaires de Malebranche n'a mieux fait ressortir certains vices du système des causes occasionnelles, aucun n'a mieux démontré qu'elles ne sont qu'une vaine complication et qu'elles n'ont aucun des prétendus avantages que Malebranche fait valoir en leur faveur.

Rappelons encore ici à l'honneur de Fontenelle, qu'il est un de ceux qui, sous l'influence de l'esprit cartésien, ont le mieux dégagé la doctrine de la perfectibilité du sein de la querelle des anciens et des modernes, et qu'il a su distinguer ce que la plupart des défenseurs des modernes confondaient, les sciences, qui sans cesse se perfectionnent, de la poésie et de l'éloquence que les anciens ont pu porter tout d'abord à leur plus haut degré de perfection, parce qu'elles dépendent surtout des dons naturels et de la vivacité de l'imagination.

Je ne séparerai pas Fontenelle de Mairan, son successeur

dans les fonctions de secrétaire de l'Académie des sciences (1). Jeune encore, Mairan vint à Paris où il connut Malebranche qui lui expliqua l'analyse des infiniment petits de son ami le marquis l'Hôpital. Mairan en garda toute sa vie une vive reconnaissance et une grande admiration pour le génie de Malebranche. Comme Fontenelle, il fut un des derniers et des plus habiles défenseurs des tourbillons. Il a moins d'esprit et de grâce, mais peut-être plus de force et de gravité. « Il me semble, dit Voltaire, que M. de Mairan possède en profondeur ce que M. de Fontenelle avait en superficie (2). » Il a pénétré plus avant, sinon dans la physique, au moins dans la métaphysique de Descartes, de Spinoza et de Malebranche. Il se montre métaphysicien dans une correspondance avec Malebranche récemment découverte et publiée (3). Jeune encore en 1713 et 1714, il lui écrit de Béziers pour le consulter sur Spinoza. Il avait étudié la philosophie de Descartes et il s'y reposait en la conciliant avec la foi, quand la lecture de Spinoza a tout à coup troublé ce repos et cette harmonie. D'une part, il se sent attiré par l'enchaînement, par la rigueur apparente des déductions, de l'autre il est épouvanté des conséquences, et il éprouve un trouble intérieur qu'il supplie Malebranche de guérir, en lui montrant le point pré-

(1) Jean-Jacques d'Ortous, sieur de Mairan, né à Béziers en 1678. Comme Fontenelle, il mourut dans un âge très-avancé. Il avait déjà plus de 60 ans quand il remplaça Fontenelle comme secrétaire de l'Académie. L'universalité de ses connaissances, son talent d'écrivain le désignaient aux suffrages de l'Académie. Mais il ne put en remplir les fonctions que pendant trois ans, de 1741 à 1743. Il a fait les éloges des académiciens morts pendant ces trois années, parmi lesquels, les éloges de l'abbé Privat de Molières et de l'abbé de Polignac intéressent particulièrement l'histoire du cartésianisme. Ils ont été publiés en 1 vol. in-12. Paris, 1758.

(2) *Corresp.*, édit. Beuchot, vol. 65, p. 478.

(3) Voir l'analyse et l'appréciation de cette correspondance dans les *Fragments de philosophie cartésienne* de M. Cousin.

cis de l'erreur, le paralogisme de Spinoza. Malebranche, déjà vieux, semble peu se soucier d'entrer dans cette discussion ; il prétexte qu'à peine il a lu Spinoza, et il y a déjà longtemps, il allègue la difficulté de discuter et de s'entendre par lettres, et ne fait d'abord qu'une assez courte et superficielle réponse. Mais Mairan insiste respectueusement, il revient à la charge, il presse Malebranche de le satisfaire au sujet de Spinoza, d'autant qu'il a cru remarquer dans sa propre doctrine de quoi autoriser les principes et les conclusions de l'*Éthique* (1). Son étendue intelligible, laquelle est infinie, dont l'étendue créée, dont tous les corps sont des modes, ne revient-elle pas à la doctrine de Spinoza? Malebranche montre le paralogisme de Spinoza dans la définition qu'il donne de Dieu, où, dit-il, est renfermée son erreur fondamentale : « Cette définition pourrait passer en la prenant dans un sens, mais il la prend dans un autre, de sorte qu'il suppose ce qu'il doit prouver. » Mais il se défend moins bien contre la pressante dialectique de Mairan au sujet des analogies de sa propre doctrine avec celle de Spinoza. Il se retranche derrière la distinction de l'idée et de l'idéat de l'étendue ; l'idée, il est vrai, est nécessaire et infinie, mais ce qui est vrai de l'idée ne l'est pas de son idéat, qui peut-être même n'existe pas. Mairan demande ce que devient le grand principe, que tout ce qui est clairement enfermé dans l'idée d'une chose peut être affirmé de cette chose. Ne pourra-t-on pas dire contre l'idéat de l'idée de Dieu tout ce que Malebranche applique à l'idéat de l'étendue? Malebranche se sent mal à l'aise dans cette discussion, il a hâte de couper court, et terminant brusque-

(1) Voltaire, ami de Mairan, dit aussi, dans son *Traité de métaphysique*, chap. 3 : « Pour réduire le système de Malebranche à quelque chose d'intelligible, on est obligé de le réduire au spinozisme. »

ment, il l'invite à s'adresser à l'auteur de toute vérité, à ne pas écouter certaines objections, quand il s'agit de la foi, à se mettre en garde contre la prétention de tout démontrer, et de ne se rendre qu'à l'évidence, car il ne peut y avoir d'évidence quand on ne part pas d'idées claires, or nous n'avons pas d'idées claires dans les attributs de Dieu. Mairan ne paraît ni éclairé ni persuadé. En qualité de fidèle, il voudrait bien, répond-il, pouvoir faire comme un bon mahométan qui ne songe à défendre sa religion que le sabre à la main, sans autre discussion; cela lui épargnerait bien de la peine, mais on n'est pas toujours maître de ne raisonner plus quand on a raisonné jusqu'à un certain point. Il n'en garda pas moins toute sa vie la plus grande vénération pour le génie de Malebranche, dont, à l'âge de plus de soixante ans, il faisait ce bel éloge : « Disciple zélé de Descartes, commentateur original, chef de secte lui-même par les idées neuves et sublimes qu'il prêtait à la philosophie cartésienne, il pouvait être mal entendu, critiqué, contredit, mais on ne pouvait s'empêcher d'admirer la beauté et l'étendue de son génie dans l'enchaînement de ces dogmes mêmes auxquels on refusait de souscrire. Grand maître dans l'art de penser et d'amener les autres à sa pensée (1). »

Le cardinal de Polignac, non moins célèbre comme l'auteur de l'*Anti-Lucrèce* que comme le négociateur de la paix d'Utrecht, fut toute sa vie un cartésien avoué en physique et en métaphysique, avec une teinte de malebranchisme, comme la plupart des cartésiens du XVIII[e] siècle. Né en 1661, il avait fait sa philosophie au collége d'Harcourt. Les objections de son professeur péripatéticien lui firent connaître et goûter Descartes. Quand il fut question de choisir et de soutenir des thèses, un débat s'éleva entre le maître qui voulait

(1) *Éloge de l'abbé Privat de Molières.*

qu'elles fussent, selon la coutume, en l'honneur de son enseignement et le jeune Polignac qui les voulait en l'honneur de Descartes, s'offrant à défendre seul publiquement les principes de la philosophie nouvelle, sans le secours d'un président. La querelle agita tout le pays latin, et ne fut terminée que par un singulier accommodement. Il s'engagea à soutenir deux thèses différentes, deux jours de suite, la première en l'honneur de Descartes et la seconde en l'honneur d'Aristote. Il dut arranger lui-même, en forme de thèse, les principes de la philosophie de Descartes, car c'était la première thèse cartésienne soutenue dans l'université de Paris. Le premier jour, il enchanta tout le monde en défendant la cause de Descartes, et le lendemain il défendit Aristote aux applaudissements de tous les péripatéticiens. Sa prédilection ne se fit sentir, dit Mairan, que par la force des raisons qui la justifiaient. Le professeur péripatéticien avait obtenu qu'Aristote serait le dernier en faveur duquel il parlerait, de peur que les auditeurs, sous le charme de la parole éloquente de son élève infidèle, ne se retirassent prévenus en faveur de Descartes (1).

Toute sa vie le jeune abbé demeura fidèle à Descartes. Des conférences qu'il eut avec Bayle, lorsqu'il passa en Hollande à son retour de l'ambassade de Pologne, lui donnèrent la première pensée de l'*Anti-Lucrèce*. Il commença à y travailler pendant la disgrâce de quelques années qui suivit cette ambassade de Pologne. Depuis, à différentes époques de sa vie, dans les loisirs que lui laissèrent les affaires de l'Église et de l'État, il se remit à l'œuvre et continua, sans cependant l'achever, le poëme qu'il n'avait d'abord qu'ébauché. On ne saurait croire quelle fut la vogue de l'*Anti-Lucrèce* encore

(1) Voir les *Éloges du cardinal de Polignac*, par M. de Boze et par Mairan.

manuscrit, et connu seulement par quelques fragments dérobés par des gazettes de France et de Hollande ou récités par le cardinal lui-même à la cour de France et à la cour de Rome. Le pape, qui n'était pas cartésien, admirait quel parti le cardinal avait su tirer du cartésianisme contre Lucrèce. A la cour de France, on était avide d'en entendre quelque fragment de la bouche du cardinal. Les ducs de Bourgogne et du Maine en traduisirent quelques chants, Louis XIV voulut les connaître, et la duchesse du Maine se les faisait expliquer par l'auteur lui-même. Quand le cardinal mourut, en 1741, sur douze chants dont le poème devait se composer, huit seulement étaient terminés, le neuvième était incomplet. Il légua le soin de le publier à l'abbé Rothelin, qui lui-même mourut peu de temps après. Le poème ne fut imprimé qu'en 1747, par les soins de Lebeau, célèbre professeur de l'université de Paris, qui avait aidé l'abbé Rothelin à le revoir.

C'est en l'honneur de la philosophie cartésienne que le cardinal de Polignac composait son poème, c'est Descartes qu'il voulait opposer à Lucrèce. Aussi ne se mit-il à l'ouvrage qu'après avoir consulté les principaux cartésiens, avec lesquels il vivait familièrement à Paris, et surtout Malebranche auquel il soumit le plan et les premières parties de son poème et dont il mit à profit les avis et les critiques. Longtemps après, c'est aussi un cartésien, le chancelier Daguesseau, que consulta l'abbé Rothelin sur la dernière forme à lui donner. L'*Anti-Lucrèce* est d'un bout à l'autre un poème cartésien marqué non seulement de l'empreinte de Descartes, mais aussi de celle de Malebranche. Le cartésianisme le plus rigide et le mieux conçu, dit Mairan, brille dans le développement de toutes les grandes questions qui sont le sujet de chacun des chants du poème (1). Comme Lucrèce, dont il cherche à imi-

(1) *De voluptate*, *de inani*, *de motu*, *de mente*, *de belluis*, *de seminibus*, *de*

ter la forme en combattant les doctrines, le cardinal débute par une invocation, mais, au lieu de s'adresser à Vénus, il s'adresse à la sagesse divine qui est la règle de toutes choses et la lumière de tous les esprits :

Te causa et regula mundi
Omnipotens æterna Dei sapientia virtus
Et mens et ratio vitæ dux optima nostræ,
Ipsaque lux animi, te solam in vota vocabo,
Incute vim dictis propriamque ulciscere causam.

Il ne montre pas moins d'enthousiasme pour le génie de Descartes que Lucrèce pour celui d'Épicure :

Quo nomine dicam
Naturæ genium, patriæ decus, ac decus ævi
Cartesium nostri, quo se jactabit alumno
Gallia fœta vocis ac duplicis arte Minervæ,
Ante suos tacitura duces ac fulmina belli
Quam veri auctorem eximium mentisque regendæ.
(Livre VIII, v. 55.)

Comme Fontenelle et Mairan, il persévère à soutenir la physique de Descartes contre celle de Newton, le plein contre le vide, et l'idée claire de l'impulsion contre l'attraction qu'il traite de qualité occulte (1). Citons encore Mairan : « Zélé cartésien par choix, par habitude, et même par principe de religion, le newtonianisme, tel qu'il le concevait, lui avait toujours paru dangereux par sa conformité avec les points fonda-

mundo, *de terra et mari*, tels sont les titres des neuf chants de l'*Anti-Lucrèce*.

(1) Voir une lettre de Daguesseau qui reproche au poème du cardinal de Polignac de faire intervenir la religion dans la question du plein et du vide et d'avoir faiblement réfuté Newton. (Lettre 4, tome XII des Œuvres, édition de 1783.)

mentaux de la physique d'Épicure. » Mais on lui a reproché de s'étendre beaucoup trop longuement sur la physique d'Épicure, tandis qu'il ne fait qu'une brève et superficielle critique de celle de Newton. Le vide, l'espace éternel et infini, parsemé seulement d'atomes ou de corpuscules indivisibles qui s'y meuvent par eux-mêmes et dont la rencontre produit le monde, les générations spontanées, le hasard maître du monde, voilà les monstres épicuriens que combat un peu trop longuement le cardinal de Polignac. De la réfutation du vide et des atomes il passe à l'origine du mouvement qu'il démontre n'être pas essentiel à la matière, d'où il déduit l'existence d'un premier moteur. C'est à la démonstration de l'existence de Dieu qu'il fait aboutir la physique, comme toute la métaphysique.

En métaphysique, il développe aussi tous les grands principes cartésiens; il ne fait que traduire en vers latins les *Méditations*, dans le cinquième chant, où il traite de la spiritualité de l'âme, de sa distinction d'avec le corps, de son unité qui la rend indestructible à tout agent naturel. D'une part, il réfute Spinoza qui fait de l'étendue et de la pensée les modes d'une même substance et de l'autre, Locke, qui prétend que, dans l'ignorance où nous sommes de la nature de la matière, nous ne pouvons affirmer que Dieu ne pourrait la faire penser. Au-dessus des idées qui viennent des sens, il en admet d'autres qui viennent de l'entendement pur :

Quanquam ergo fateor cognosci plurima sensu,
Plurima sunt etiam quæ pura mente videntur.
(CHANT V.)

D'ailleurs, comme Malebranche, Bossuet et Fénelon, il croit que nous ne pouvons voir le fini que par l'infini dont il est la privation :

Neque ipse
Finiti quidquam caperes, nisi semper adesset
Nota infiniti teque illustraret imago,
Ut tenebras nemo, nisi noto lumine, nosset;
Namque infiniti tantum est absentia finis,
Qui monstrat non id quod adest, sed plurima deesse.
(Chant IX.)

Déjà, dans cette sagesse qu'il invoque au début de son poème, on reconnaît la raison de Malebranche. Il y a en nous, dit-il dans le neuvième chant, une raison innée, *Nimirum est ratio nobis innata*, laquelle est l'exemplaire et la règle du vrai et du juste absolus. Mais quelle est cette loi et quelle est cette raison ? Selon le cardinal de Polignac, comme selon Malebranche, c'est la raison et la volonté de Dieu, et l'écouter, c'est écouter la voix même de Dieu.

Lex igitur primæva Dei mens atque voluntas,
Et legem hanc sentire Deum est audire loquentem.

Il se montre encore malebranchiste en attribuant à Dieu toute action et ne nous laissant en partage que le désir, ce qu'il résume ainsi en ce seul vers :

Illius efficere est, nostra est optare facultas.

Il accuse Spinoza d'avoir renouvelé la doctrine insensée de Straton, d'avoir fabriqué un Dieu, amalgame confus de toutes choses, d'avoir appelé le monde un Dieu, pour se dispenser d'admettre un Dieu souverain de l'univers, comme si l'édifice et celui qui l'a élevé n'étaient qu'une seule et même chose :

Vesana Stratonis
Restituit commenta suisque erroribus auxit
Omnigeni Spinoza Dei fabricator, et orbem
Appellare Deum, ne quis Deus imperet orbi,
Tanquam esset domus ipsa, domum qui condidit, ausus.

Tout le sixième chant est consacré à la question de l'âme des bêtes, sur laquelle le cartésianisme a provoqué de si longues et de si vives discussions. Le cardinal de Polignac penche évidemment vers le machinisme ; toutefois il évite de se prononcer d'une manière absolue : « Tout cartésien qu'il était, dit Mairan, il n'avait jamais été bien décidé sur ce point ; il sentait parfaitement les avantages du pur machinisme des bêtes, et combien on aplanissait par là de difficultés ; mais il voyait en même temps ce machinisme exposé à de grandes objections. Le parti qu'il avait coutume de prendre dans ce conflit de sentiments contraires était de montrer que, dans l'un et l'autre cas, la spiritualité de notre âme n'en était pas moins certaine.... C'est aussi le parti qu'il prend dans son poème. » En effet, il expose l'une et l'autre hypothèse, enrichissant sa matière, sous forme d'objection, de tout ce que l'histoire naturelle apprend de plus curieux sur les mœurs, les ruses et l'industrie des animaux ; mais il s'en tient à cette conclusion, qui est aussi celle de Fénelon dans le *Traité de l'existence de Dieu*, que l'un et l'autre système fait également éclater la grandeur et la sagesse de Dieu :

Quæ sive carentia sensu
Sive instructa putes, mirare et numen adora.

Si Bougainville, le traducteur en français de l'*Anti-Lucrèce*, n'a pas pu dire, sans une grande exagération, que ce poème ne serait pas désavoué par Virgile, il n'exagère rien en disant qu'il ne serait pas désavoué par Descartes. En effet, ce poème, si souvent opposé par les théologiens aux libertins et aux impies, a été, comme nous l'avons vu, inspiré d'un bout à l'autre par Descartes. Il ne faut pas s'en étonner, Descartes et le cartésianisme, voilà en effet le vrai remède contre l'athéisme et le véritable *Anti-Lucrèce*.

A côté du cardinal de Polignac, plaçons un nom qui n'est pas moins illustre, celui du chancelier Daguesseau, qui, comme lui, a glorieusement continué au milieu du XVIII[e] siècle la grande tradition philosophique du XVII[e]. Entre tous les cartésiens sortis du barreau et de la magistrature, il mérite le premier rang. Il a le premier appliqué la philosophie de Descartes et de Malebranche aux principes de la jurisprudence. Il est vrai que le grand ouvrage de Domat, *Des lois civiles dans leur ordre naturel* (1), a précédé la publication des *Méditations métaphysiques sur les vraies et les fausses idées de la justice*, qui n'ont paru qu'après la mort de Daguesseau (2). Mais c'est Daguesseau qui, quoique jeune encore, avait aidé Domat de ses conseils et lui avait persuadé de chercher en Dieu le principe des lois civiles (3). Dans sa *Première instruction* à son fils, il le félicite de trouver tout fait ce précieux ouvrage, qu'il a vu croître, dit-il, et presque naître en ses mains par l'amitié que l'auteur avait pour lui.

Magistrat philosophe, il ne sépare pas l'étude de l'éloquence et des lois positives de celle de la philosophie dans ces admirables instructions qu'il donne à son fils et au barreau tout entier (4). La *Méthode* de Descartes, le dernier livre de l'*Art de penser*, le sixième de la *Recherche de la vérité*, voilà les

(1) Paris, 1694, 3 vol. in-4.

(2) Daguesseau est né en 1668 et mort en 1750.

(3) Voir l'Examen critique, à la suite des *Méditations* de Daguesseau.

(4) *Instructions sur les études propres à former un magistrat*, 1[er] volume des Œuvres complètes, édition de 1759, en 13 vol. in-4°. Voir aussi dans ce même volume le *Discours sur la connaissance de l'homme*, auquel il avait d'abord donné pour titre, dans la première édition de ses *Discours* (Amst., 1756) : *Union de la philosophie et de l'éloquence*.

modèles qu'il propose au jeune avocat (1). Qui a mieux parlé de Descartes comme philosophe et comme écrivain? « Entre tous les ouvrages où l'on peut trouver des exemples d'une méthode parfaite, les *Méditations* de Descartes et le commencement de ses *Principes* peuvent tenir le premier rang. Il a été également le maître et le modèle de ceux-mêmes qui l'ont combattu, et l'on dirait que ce soit lui qui ait inventé l'art de faire usage de la raison. Jamais homme, en effet, n'a su former un tissu plus géométrique et en même temps plus ingénieux et plus persuasif, de pensées, d'images et de preuves, en sorte qu'on trouve en lui le fond de l'art des orateurs joint à celui du géomètre et du philosophe (2). » Dans une lettre où il défend éloquemment la métaphysique contre un de ses détracteurs, il parle encore avec plus d'enthousiasme de Descartes et des *Méditations*. « Quand la métaphysique n'aurait servi qu'à produire les six *Méditations* de Descartes, ne devriez-vous pas lui adresser cette invocation de Cicéron : *O vitæ philosophia dux, o virtutum indagatrix expultrixque vitiorum* (3)! »

Il recommande aussi et loue Malebranche, en le plaçant à une grande distance au-dessous de Descartes. « Mais comme Malebranche a su joindre l'imagination au raisonnement, ou, si l'on veut, le raisonnement à l'imagination qui dominait chez lui, la lecture de ses ouvrages peut être avantageuse à ceux qui se destinent à un genre d'éloquence où l'on a souvent besoin de parler à l'imagination pour faire mieux entendre la raison. Ce n'est donc pas ce qui est du ressort de la pure métaphysique que l'on doit chercher dans le P. Malebranche :

(1) 4e Instruction.

(2) Ibid.,

(3) Lettre 6e sur la substance, tom. XII.

mais ce qui a le plus de rapport à la morale, comme plusieurs chapitres du livre de la *Recherche de la vérité* où il traite de l'imagination, le livre de l'Imagination et celui des Passions, ou, si l'on veut quelque chose qui soit encore plus travaillé, ses *Entretiens métaphysiques*, qu'on peut regarder comme son chef-d'œuvre, soit pour l'arrangement des idées, soit pour le style et la manière d'écrire (1). » Il dit encore de Malebranche dans une de ses lettres : « Ce n'est certainement pas un auteur sans défaut, mais où sont ceux qui n'en ont point, mais il n'est pas aussi sans vertu (2). » Enfin, dans une autre lettre au sujet du traité de l'*Infini créé*, il dit encore : « Il faut avouer qu'au milieu de plusieurs bonnes choses il est échappé à ce philosophe non seulement des expressions, mais des dogmes philosophiques dont on peut abuser aisément pour soutenir une partie des raisonnements qui sont dans le traité de l'*Infini créé* (3). » Néanmoins, et malgré toutes ces restrictions, sur plus d'un point important, nous reconnaîtrons dans Daguesseau la trace de la philosophie de Malebranche. Rappelons que son zèle cartésien l'a égaré, comme chancelier, jusqu'à refuser le privilége à des ouvrages newtoniens.

Il s'était préparé à Descartes et à Malebranche par Platon, qui, depuis sa jeunesse, avait été avec Cicéron son auteur favori. Nous le voyons dans une de ses lettres encourager l'abbé Sallier à faire une édition complète des œuvres de Platon dont il lui donne le plan (4). Lui-même il avait traduit le

(1) 4e Instruction.

(2) Lettre 6e, tome XII.

(3) Lettre 9e, tome XII.

(4) « Je serais très-content si nous avions une édition en grec et en latin d'un petit volume in-8, en beaux caractères et dont le texte fût revu avec une extrême diligence. Je souhaiterais aussi qu'on corrigeât les endroits qui ont besoin d'être retouchés dans la traduction de Marsile Ficin, et qu'au lieu

Criton, et l'on trouve plus d'une trace de cette étude assidue de Platon, soit dans le fond, soit dans la forme de ses *Méditations*.

L'origine de l'idée de justice, les fondements de la morale et du droit, voilà la question métaphysique qui a occupé et qui devait occuper par-dessus toutes les autres l'esprit d'un jurisconsulte profond comme Daguesseau. Tel est l'objet de ses *Méditations métaphysiques sur les vraies ou les fausses idées de la justice* (1), ouvrage posthume et malheureusement inachevé. De là, sans doute, beaucoup de répétitions et de longueurs, quoique, comme Arnauld, il affecte souvent les formes du syllogisme et une marche géométrique. Cependant la forme de l'ouvrage se recommande en général par une diction pure et harmonieuse, par la facilité, l'abondance, par une foule de traits ingénieux, d'exemples, d'images et de citations heureuses qui reposent agréablement l'esprit du lecteur.

Daguesseau composa ses *Méditations* pour réfuter un de ses amis, M. de Valincourt, qui avait publié des Dialogues pour prouver que la raison, par ses forces propres et sans le

d'argument on mît à la tête de chaque dialogue une analyse courte et serrée qui fît sentir toute la méthode et tout l'artifice du dialogue ; enfin, si de toutes ces analyses particulières on pouvait en former une générale qui fût comme un tableau de toute la doctrine de Platon digérée par ordre et par matière, je ne verrais rien de plus à désirer pour la satisfaction du public.» Lettre 29, tome XII.

(1) Voici le titre complet : « Où l'on essaie d'éclaircir et de résoudre cette question importante, si l'homme trouve en lui des idées naturelles du juste et de l'injuste, et si c'est par la conformité avec ces idées qu'il juge de la justice ou de l'injustice dès actions morales, ou seulement par la conformité de ces actions avec la volonté positive d'un supérieur légitime et nécessaire, ou avec le désir naturel de sa conservation. » Ces Méditations remplissent tout un volume in-4°, qui est le tome XI de ses Œuvres.

secours de la foi ne peut discerner le juste de l'injuste (1). Daguesseau est contre Valincourt pour la raison humaine et pour la philosophie ; tout en rendant hommage à sa piété et à la sainte jalousie qu'il témoigne pour la loi divine, il le blâme sévèrement de se plaire à rabaisser et à décrier la loi naturelle, comme si Dieu n'était pas également l'auteur de l'une et de l'autre, comme s'il n'avait pas à craindre de prêter des armes à ceux qui ne nient la loi naturelle que pour dispenser la raison de la peine de combattre contre la passion. Il se propose donc de prouver qu'indépendamment de la raison nous trouvons en nous une connaissance claire et certaine de la justice. Y a-t-il une telle justice, nous avons une mesure commune de tous nos devoirs, une règle sûre, suivant laquelle nous devons travailler à notre perfection et à celle des autres. Si, au contraire, il n'y a point de justice naturelle, la mesure de nos devoirs est incertaine, la règle est douteuse, il n'y a plus ni vices ni vertus, ni ordre ni désordre, et nous vivons tous au hasard dans le sein des ténèbres. Ni les lois positives ni le désir naturel de la conservation ne peuvent tenir lieu de cette justice éternelle. Contre quelques philosophes qui la nient, Daguesseau invoque le témoignage de tant de sages anciens et modernes, de jurisconsultes, de législateurs, de nations policées qui nous crient qu'il y a une justice naturelle, une loi du genre humain dont les premiers principes sont connus par eux-mêmes de tous les hommes, comme les axiômes de la géométrie. En vain, par les doutes et les contradictions des peuples et des individus au sujet de la justice et par la pratique du commun des hommes, veut-on prouver qu'il n'y a pas de devoir universellement reconnu,

(1) Trousset de Valincourt, membre de l'Académie française et secrétaire-général de la marine, janséniste, ancien ami de Boileau et de Racine, mort en 1730.

De ce que les hommes qui se servent mal de leur raison n'aperçoivent pas l'idée de justice, peut-on conclure que ceux qui s'en servent bien ne l'aperçoivent pas davantage? Autant vaudrait dire : les hommes tombent souvent dans l'erreur, donc ils n'ont pas d'idée de la vérité, que de dire : les hommes sont souvent injustes, donc ils n'ont point d'idée de la justice.

Mais Daguesseau passe par la métaphysique avant d'arriver à la morale qui en dépend. Il traite de la liberté, du principe de la certitude et de la vérité, de l'origine de nos connaissances, de la distinction des idées acquises et des idées innées, de Dieu, de la connaissance qui lui est propre, de sa perfection, de son bonheur, de son amour, dans leurs rapports nécessaires avec les fondements de la morale, non seulement en disciple de Descartes, mais en disciple de Malebranche. Selon Daguesseau, la liberté est un sentiment dont aucune subtilité ne peut affaiblir l'évidence. Cependant il éprouve quelque embarras à la concilier avec les causes occasionnelles et avec le principe de Malebranche, que Dieu fait tout en nous, c'est-à-dire à expliquer comment Dieu faisant tout, l'homme néanmoins fait quelque chose. « En parcourant, dit-il, tous les degrés par lesquels je passe pour arriver à la connaissance claire et certaine de la vérité, je trouve que tout ce qui est de moi et m'appartient réellement est le désir ou la capacité de désirer dans tel degré qu'il me plaît, avec le secours de l'opération de Dieu qui augmente mes désirs, selon mes désirs mêmes, qui, à leur occasion, me présente de nouveaux objets, par lesquels ils s'enflamment de plus en plus jusqu'à ce qu'ils soient parvenus à jouir de la vérité. Il est donc vrai que je fais quelque chose et que Dieu fait tout (1). »

(1) 3e Méditation.

Mais si la justice, comme précepte, suppose la liberté, comme vérité elle suppose la certitude de nos connaissances en général. Daguesseau recherche donc, dans la quatrième Méditation, ce que c'est que vérité et certitude. C'est par l'original qu'il faut juger de la copie, il veut donc d'abord remonter jusqu'à la source du vrai et le contempler au sein de la divinité même, car il a « une inclination naturelle à suivre l'opinion de ces philosophes qui prétendent que c'est dans l'infini que nous découvrons le fini. » Dieu voit dans son essence les idées de tous les êtres et de toutes les manières d'être possibles. Sa connaissance est toujours pleinement claire et parfaite, et sa science universelle est une vision complète et immédiate de toutes choses. Puisant à cette source l'idée d'une connaissance vraie, il la définit une connaissance claire et parfaite de ce qui est. La connaissance du vrai doit conserver le même caractère, soit qu'on la considère dans sa perfection originale au sein de Dieu, soit dans les intelligences créées, quoiqu'il y ait une distance infinie entre le faible rayon qui éclaire notre esprit et la plénitude de la lumière qui est en Dieu. Mais l'évidence ne peut-elle donc nous tromper ? Daguesseau, avec Descartes et Malebranche, ne laisse sans réponse aucune des objections des pyrrhoniens contre l'évidence. Ce n'est jamais l'évidence réelle, mais la vraisemblance qui nous trompe ; demander une autre preuve de l'évidence que l'évidence elle-même, c'est demander quelle est la lumière qui nous fait voir le jour. En cela même paraît la force de l'évidence, qu'elle ne peut être prouvée que par elle-même, c'est-à-dire, qu'elle n'a pas besoin de preuve pour être prouvée et qu'elle se suffit à elle-même. Si nous nous trompions en suivant la seule lumière que Dieu nous ait donnée, Dieu serait la cause de notre erreur et se serait joué de sa créature, car la plus légère attention sur nous-mêmes suffit à nous faire sentir que ce n'est pas nous qui sommes notre lu-

mière, mais Dieu lumière de notre esprit, comme le soleil est la lumière de notre corps. Après s'être assuré de l'existence de la vérité et de son critérium, il recherche si, indépendamment des vérités d'expérience, il n'y a pas des vérités connues naturellement et qui sont comme un don de Dieu à tous les hommes.

Il distingue des connaissances innées et des connaissances acquises ; mais il les fait toutes également venir de Dieu, sans autre différence entre elles que la manière dont elles nous sont données. « Dieu, lumière éternelle de toutes les intelligences et souverain modérateur des esprits comme des corps, m'affecte par des idées ou par des sentiments à l'occasion des objets que j'aperçois ou des désirs que je forme dans mon âme ; il excite mon attention et mon attention excitée obtient de lui ce secours, et, si j'ose le dire, l'illumination nécessaire pour me conduire de clarté en clarté jusqu'à un certain terme où mon esprit est frappé d'un sentiment qui le fixe et qui éteint en lui le désir de voir, parce qu'il voit ce qui est et qu'il possède ce qu'il désire (1). » En ces quelques lignes Daguesseau résume tout ce qu'il y a d'essentiel dans la doctrine de Malebranche. Il attribue donc à toutes les idées ce caractère commun d'être données par Dieu, mais il les distingue les unes des autres par des caractères particuliers. Les idées innées nous sont données par Dieu comme un apanage de notre nature, comme un bien gratuit distribué à tous les hommes, elles sont données ou offertes à tous quand elles sont nécessaires ; c'est, dit encore Daguesseau, le talent dont Dieu fait, pour ainsi dire, l'avance à notre raison en nous imposant l'obligation de le faire valoir. Universalité, certitude inébranlable, même sans la com-

(1) 5e Méditation.

préhension claire de tout ce qu'elles contiennent, voilà à quoi Daguesseau réduit les caractères essentiels d'une idée innée, sans exiger qu'elle représente parfaitement son objet, qu'elle soit ineffaçable, invincible, incapable d'altération et d'affaiblissement, comme faisaient leurs adversaires, afin de pouvoir plus facilement les nier.

Il distingue deux ordres de vérités innées, les unes toujours distinctement aperçues par la conscience et revêtues d'une clarté invincible et permanente, les autres douées seulement de certitude et d'universalité, et n'étant pas toujours présentes à la conscience. Après avoir réfuté, avec un peu de diffusion et de longueur, tous les arguments de Locke contre l'universalité des idées innées, il en donne une énumération singulièrement arbitraire et défectueuse, dans laquelle il mêle des idées primitives avec des idées composées, des principes purement empiriques et même des instincts avec des principes rationnels et absolus. Ainsi, comme exemples de vérités innées du premier ordre, il donne confusément la connaissance de notre existence, la conscience de toutes les modifications de notre âme, le sentiment de la conservation, l'amour de la béatitude, le sentiment de notre liberté, et enfin la connaissance du monde visible, Malebranche ayant, dit-il, prouvé en cent manières différentes que l'existence du monde visible ne peut être démontrée par des preuves purement métaphysiques et qu'il faut éternellement en douter ou concevoir que Dieu seul nous l'apprend.

Il rapporte les vérités du second ordre, les unes à ce qui est sensible, tels que les jugements naturels de distance et de figure qui accompagnent la perception ; les autres à la connaissance du vrai, tels que l'amour de la vérité et la foi à l'évidence, sentiments innés et universels ; d'autres enfin à la cause de l'existence, tels que ces deux principes, que rien n'est sans raison, et qu'il n'y a pas d'effet sans cause,

où l'on reconnaît, dit-il, la vive et agissante impression du créateur. Du second principe, il voit naturellement découler la croyance à l'existence de Dieu, alors même qu'on n'admettrait pas une idée innée de Dieu, d'où il conclut, contre Locke, que tous les hommes, même les sauvages, ont la connaissance de Dieu. Il admet encore des principes innés relatifs à la conservation de notre être, le désir de la conservation entraînant comme conséquence le droit de repousser la force par la force, dont Cicéron a dit : *non scripta, sed nata lex*, le désir de domination, le désir d'estime. Malgré les vices et les confusions de cette classification des vérités innées, il faut savoir gré à Daguesseau de la force avec laquelle il établit la nécessité de principes innés antérieurs et supérieurs à toute démonstration, pour servir de fondement à nos connaissances.

Il aura donc à rechercher de quelle espèce est l'idée du juste et de l'injuste, si elle est vraiment innée, si elle est évidente par elle-même à tous les hommes, ou évidente du moins pour ceux qui la considèrent avec attention, ou enfin s'il n'y a rien de réel dans cette idée que la conformité ou l'opposition d'un jugement, d'un sentiment ou d'une action avec le désir de notre conservation, ou avec une loi positive, établie par un supérieur légitime. Mais d'abord il donne une longue et intéressante analyse de ce désir de la conservation, de cette inclination fondamentale, qui nous porte continuellement à l'être et au bien-être. Il se plaît à montrer dans l'amour-propre éclairé et non corrompu par la passion, un législateur parfait et universel. Daguesseau est-il donc infidèle au principe qu'il a d'abord proclamé, et après avoir démontré la nécessité de fonder la morale sur une loi absolue de justice, après avoir réfuté les objections contre l'existence de cette loi, entreprend-il de fonder sur l'amour-propre éclairé le code entier de la morale, de même que l'avaient fait avant

lui quelques cartésiens du XVII[e] siècle, tels que Régis en France et Welthuysen en Hollande? Il n'est pas coupable de cette grave contradiction; il établit la conformité entre ce que l'amour-propre éclairé nous conseille et ce que la justice nous commande; mais il ne confond pas l'un avec l'autre. Autre chose est prouver que l'amour-propre n'est pas l'ennemi des devoirs, autre chose qu'il en est le principe. Il a voulu d'abord combattre Hobbes sur son propre terrain, avec ses propres principes, et sa pensée est celle de Domat qui dit de l'amour-propre: « Qui croirait que d'une aussi méchante cause que notre amour-propre, et d'un poison si contraire à l'amour mutuel, qui devait être le fondement de la société, Dieu en ait fait un des remèdes qui la soutiennent? » D'ailleurs, il faut en croire Daguesseau lui-même, qui dit à la fin de la dernière Méditation, à laquelle s'arrête l'ouvrage inachevé: « Mais après tout ne saurais-je entrer dans le sanctuaire de la justice que par la porte de mon amour-propre? Ne peut-il pas m'être permis de l'étudier, de la contempler en elle-même, et d'en découvrir la nature par des idées claires, lumineuses, indépendamment des dispositions et des mouvements que l'amour-propre de moi-même m'inspire pour mon véritable bonheur? C'est le dernier point que je dois approfondir dans ma Méditation suivante. » Malheureusement cette Méditation suivante n'existe pas. « Il entrait encore, disent les éditeurs, dans le plan de M. Daguesseau, de montrer qu'indépendamment de nos intérêts et de nos opinions, il existe un ordre supérieur, une règle éternelle... Cette importante partie de son plan est malheureusement restée sans exécution. Il n'en existe que des matériaux épars, qui font entrevoir son dessein et doivent causer bien des regrets. » Enfin l'auteur du *Jugement critique*, publié à la suite de ces *Méditations*, nous apprend aussi que Daguesseau devait prouver qu'indépendamment de nos intérêts et de nos

opinions, il y a un ordre éternel, immuable, qui est Dieu, et il termine en regrettant que cet excellent Traité de métaphysique et de morale n'ait pas été conduit à sa perfection. La morale de l'amour-propre éclairé n'était donc pour Daguesseau qu'une sorte d'initiation à celle de la justice absolue. Il se proposait, pour reproduire ses expressions, d'entrer dans le sanctuaire de la justice par une autre porte que celle de l'amour-propre, de contempler en elle-même cette justice absolue, dont il a si fortement prouvé l'existence contre Locke, dans ses premières Méditations, et de fonder toute la morale, comme Malebranche, sur un ordre immuable qui est Dieu même. Thomas dans son éloge a donc raison de dire : « Je crois le voir élever d'abord ses regards vers la divinité, pour y contempler la justice telle qu'elle est dans sa source, uniforme, immuable, éternelle, descendre de là jusqu'aux lois des hommes et les juger sur ce modèle sublime. » Nous avons réparé une injustice ou un oubli à l'égard de Daguesseau, en lui faisant une place parmi les meilleurs disciples de Descartes et de Malebranche dans le XVIII[e] siècle.

CHAPITRE XXVI.

Suite des cartésiens du XVIII[e] siècle. — L'abbé Jean Terrasson. — Pensées remarquables sur Descartes, Newton et leur influence. — Idée de la perfectibilité. — *Traité de l'infini créé.* — Raisons de croire que Terrasson en est l'auteur. — Infinité du monde. — Infinité des essences de la matière et de l'esprit. — Origine des conceptions générales et des particulières. — Infinité dans le nombre, la succession et la durée. — Infinité des créatures intelligentes. — Solution des difficultés théologiques. - Incarnation universelle. — Éternité du monde. — Antécédents du *Traité de l'infini créé* dans l'école cartésienne. — De Keranflech, un des plus profonds et des plus fidèles malebranchistes du XVIII[e] siècle. — *Essai sur la raison.* — De la vision intellectuelle et sensible. — Dieu seul objet immédiat de l'âme. — Nature divine de la raison. — En quel sens Dieu est l'être universel. — Tendance à mêler la théologie avec la philosophie. — L'abbé de Lignac. — Sa vie et ses ouvrages. — D'abord pur cartésien et malebranchiste. — En s'écartant de Malebranche demeure fidèle à l'idéalisme cartésien. — Éloge de l'optimisme et des causes occasionnelles de Malebranche. — Éclectisme entre Locke et Malebranche. — Nouveau système des idées. — L'idée rapport entre la perfection d'un être fini et celle de l'être infini. — Jugement sur le système de l'abbé de Lignac. — Autres cartésiens de la seconde moitié du XVIII[e] siècle.

L'abbé Jean Terrasson (1) n'a pas été seulement un littéra-

(1) Né à Lyon en 1670. Son père, conseiller en la sénéchaussée et présidial de Lyon, le fit entrer à 18 ans à l'Oratoire, contre sa vocation. Aussi-

teur et un géomètre, mais aussi un philosophe cartésien et malebranchiste. Tel il se montre à nous d'abord dans la *Philosophie applicable à tous les objets de l'esprit et de la raison* (1), ouvrage posthume sous forme de réflexions détachées. Il est divisé en trois parties, introduction à la philosophie, philosophie des mœurs, philosophie de l'esprit. Au milieu de quelques pensées affectées, contestables ou mêmes fausses, on rencontre des jugements remarquables par la force et la justesse, sur l'influence de la philosophie cartésienne et d'éclatants hommages au génie de son auteur, à une époque où il était de mode de le dénigrer et de le sacrifier à Locke et à Newton. La philosophie de ce recueil, dit Terrasson, consiste à préférer dans les doctrines humaines l'examen à la prévention et la raison à l'autorité. C'est surtout à ce point de vue qu'il célèbre Descartes et la profonde et salutaire influence de sa philosophie. Qu'est-ce que la philosophie ? « L'esprit même de Descartes cultivé et porté à son plus haut point par l'Académie des sciences, cet esprit qui se répandant peu à peu dans le public, laisse dans la boue tout ce qui lui est opposé ou même n'y participe pas. » Descartes a enseigné dignement parce qu'il a dit à ses disciples : rentrez en vous-mêmes et consultez-y la raison, et à l'égard des phénomènes

tôt son père mort, il en sortit n'étant que sous-diacre. Il fut membre de l'Académie française et de l'Académie des sciences, lecteur et professeur royal de philosophie au collége de France. Il mourut en 1750. Il ne faut pas le confondre avec ses deux frères, Gaspard et André, de l'Oratoire, célèbres prédicateurs, ni avec ses deux cousins, Matthieu et Antoine Terrasson, qui se firent une réputation dans l'éloquence du barreau. (Voir son *Éloge*, *par* d'Alembert, une lettre de Monterif, de l'Académie française, et une lettre de l'éditeur de la *Philosophie applicable à tous les objets de la raison*, en tête de cet ouvrage.)

(1) In-12, Paris, 1754.

de la nature, ayez recours à l'observation et à l'expérience, en un mot je ne prétends pas être votre maître, mais votre guide. A Descartes revient la gloire de l'invention, mais à l'Académie des sciences, selon Terrasson, revient celle de l'établissement de la philosophie nouvelle, car c'est elle qui a fait recevoir les nouvelles méthodes géométriques par le zèle de ses plus jeunes sujets, malgré les plus anciens de ses membres qui tentaient de s'y opposer. Il loue aussi l'Académie des sciences d'avoir perfectionné le goût en établissant, d'après Descartes, les vrais principes du jugement, comme l'Académie française l'a perfectionné par le choix des termes et l'élégance du style. Terrasson aperçoit partout dans les lettres l'heureux contre-coup de l'influence de Descartes sur la philosophie et sur les sciences. Le raisonnement littéraire n'est, dit-il, sorti de l'enfance qu'à partir de Descartes, par où, sans doute, il entend la méthode, l'ordre, la précision dans les ouvrages de l'esprit. Il fait honneur à la philosophie de Descartes « de l'exclusion des préjugés, du goût du vrai et du fil du raisonnement qui règne dans les bons écrits modernes depuis l'établissement des trois académies. » Il remarque que Newton est loin d'avoir exercé la même influence sur l'esprit anglais, parce que sa philosophie, quoique merveilleuse, ne s'est pas trouvée propre à toute espèce de doctrines, et que son système n'est que physique et géométrique, tandis que celui de Descartes est philosophique. Tout en rendant justice au génie de Newton, il ne veut pas qu'on lui sacrifie Descartes : « Newton n'a point détruit Descartes et Descartes n'a point détruit les anciens philosophes dans ce qu'ils pouvaient avoir de bon. Ce sont les hommes sans philosophie et qui n'admettent point les progrès de l'esprit humain par la suite des siècles qui ont voulu détruire Descartes par Aristote et qui veulent aujourd'hui détruire Descartes par Newton. Descartes est le premier au-

teur de tout ce qu'il y a de bon dans le newtonisme, et cela dans les points même où le newtonisme lui est contraire. » Il condamne les physiciens qui jurent aveuglément sur la parole de Descartes : « Ces gens-là sont dans la nouvelle philosophie sans en avoir l'esprit, et ils vont contre l'intention de Descartes même, qui a voulu faire non des cartésiens, mais des philosophes. » A la différence de tant de cartésiens ignorants et dédaigneux de tout ce qui a précédé et préparé leur maître, Terrasson considère la philosophie de Descartes comme un progrès préparé par les systèmes antérieurs, et comme à son tour destinée à en préparer d'autres; il la représente comme un effet et comme une preuve éclatante de la perfectibilité. Rappelons que, comme Fontenelle, il a porté cet esprit philosophique dans la querelle des anciens et des modernes, et qu'il est un de ceux qui ont formulé avec le plus de netteté et de rigueur la loi de la perfectibilité.

Voici encore un autre ouvrage plus original et plus hardi, le *Traité de l'infini créé* qui a fait bruit dans son temps, et que nous croyons pouvoir attribuer à Terrasson. Le *Traité de l'Infini créé* a paru sans nom d'auteur. Quelques éditeurs ont osé y mettre le nom de Malebranche (1). Mais il suffit d'y jeter les yeux pour s'assurer que le nom de Malebranche n'est là que par erreur ou supercherie. En effet, le ton général et plusieurs doctrines y sont en une manifeste contradiction avec ses véritables ouvrages. Quelles que soient les hardiesses de Malebranche dans l'application de la philosophie à la théologie elles n'égalent pas celles de l'*Infini créé*; loin qu'il

(1) *Traité de l'infini créé*, *avec l'explication de la possibilité de la transsubstantiation, et un petit Traité de la confession et de la communion*, par le P. Malebranche, de l'Oratoire, in-12. Amst. 1769. L'éditeur raconte dans la préface qu'une édition qui en avait été préparée en France en 1767 a été arrêtée et supprimée, ce qui l'oblige de l'imprimer à l'étranger.

pousse à l'extrémité l'idée de l'infinité appliquée au monde, on le voit prendre une foule de biais pour éviter le reproche de faire le monde infini. Encore moins le vrai Malebranche se permet-il, comme l'auteur de l'*Infini créé*, de gourmander la respectueuse timidité de Descartes à l'égard des grands problèmes de la foi. Il est également impossible de ne voir dans le *Traité de l'infini créé*, comme le voudrait Daguesseau, qu'une spirituelle ironie d'un adversaire de Malebranche, dans le but de montrer l'abus qu'on pourrait faire de certains principes de sa philosophie. Évidemment c'est l'œuvre d'un cartésien et d'un malebranchiste fort sincère, parfaitement convaincu de l'infinité du monde, et faisant de grands efforts pour démontrer qu'elle se concilie avec la théologie chrétienne. Pourquoi donc ne pas admettre l'assertion qui se trouve dans une lettre adressée à l'éditeur de la *Philosophie applicable* etc., et publiée en tête de l'ouvrage, où il est dit : « L'abbé Terrasson avait composé deux ouvrages philosophiques qui n'ont jamais vu le jour. L'un est un *Traité de l'infini créé*, dans lequel on prétend qu'il avait concilié la religion la plus exacte avec la philosophie la plus recherchée. Il avait laissé de son vivant prendre quelques copies de ce traité, dont le manuscrit original ne s'est trouvé ni dans ses papiers ni ailleurs (1). » A l'appui de cette opinion, je remarque dans les réflexions sur la physique de la *Philosophie applicable*, etc., des tendances analogues. « L'esprit humain ne peut s'empêcher de concevoir un espace infini dans lequel il y a quelque chose ou rien, et un temps infini pendant lequel il s'est passé quelque chose ou rien. Dans la supposition métaphysique qu'il y ait rien, je ne laisserais pas de sentir qu'il resterait du moins la place et le temps nécessaire

(1) Lettre 9e, tome XII des Œuvres complètes.

non seulement pour quelque chose de borné, mais encore pour quelque chose d'infini en étendue et en durée. Mais dans le cas de cette place seule, le néant serait infini, et l'étendue infinie serait zéro, absurdité métaphysique que le créateur a prévenue. » Or telle est bien la pensée mère du *Traité de l'infini créé*. Mais quel qu'en soit l'auteur, nous devons en faire connaître les idées les plus originales et les plus hardies.

Pour porter la philosophie nouvelle au plus haut point, il faut, selon l'auteur, établir une vérité que Descartes a aperçue, mais qu'il n'a pas osé proclamer, à savoir qu'il y a un infini créé. Il dit donc hardiment que tout ce qu'il y a dans la nature, matière, esprit, nombre, durée, est actuellement et positivement infini. Dieu, positivement parfait, n'a qu'une manière de faire les choses, et cette manière ne peut se trouver qu'en allant tout d'un coup jusqu'à l'infini. Si Dieu ne peut faire le monde infiniment grand, on le réduit à ne pouvoir le faire qu'infiniment petit. L'auteur se propose de démontrer que tout, matière et esprit, nombre et durée, est infini dans le monde. Les philosophes se sont tourmentés pour mettre des bornes à l'univers, et nous n'avons qu'à nous laisser aller pour comprendre qu'il n'y en a point. Car la matière n'est que l'étendue, et l'étendue, c'est l'infinité, puisqu'on ne peut concevoir qu'il n'y ait pas de place quelque part, c'est-à-dire, de l'étendue, et en conséquence de la matière. Dans l'hypothèse d'un infini actuel en grandeur s'évanouissent les difficultés de la divisibilité à l'infini, ou de l'infini en petitesse. A toutes les prétendues contradictions reprochées à la doctrine de l'infinité du monde, il croit pouvoir répondre en distinguant plusieurs sortes d'infinis, les uns plus grands que les autres. L'infini, dit-il, est un abîme de grandeurs qui en renferment d'autres, lesquelles peuvent encore être infinies ou bornées. Ainsi, autre est l'infinité des créatures, autre

est l'infinité de Dieu. L'infinité de Dieu est absolue, elle existe également à tous les points de vue et dans tous les ordres de perfection ; telle n'est pas l'infinité de la matière laquelle, à son tour, n'est pas celle de l'esprit.

De la démonstration de l'infinité de la matière, il passe à celle de l'esprit. Si la matière est infinie, comment l'esprit, qui l'emporte infiniment sur elle, ne le serait-il pas aussi? De cela seul que l'esprit conçoit l'infinité de Dieu et celle de la matière, il faut qu'il ait des facultés infinies quant à leur objet, et une puissance infinie pour s'y rattacher. Mais si l'esprit est infini, comment sera-t-il borné dans ses conceptions, comment sera-t-il faillible ou bien comment ne sera-t-il pas l'égal de Dieu lui-même? La réponse est dans ce grand article de son système, que toutes les essences des choses, comme disaient les anciens, sont infinies, et que les essences seules sont infinies. De même que la matière est seulement infinie dans son essence, mais non pas dans telle ou telle de ses configurations, de même l'âme n'est infinie que dans son essence, en tant que cette essence est une en soi, et séparée de tout le reste des créatures ; mais le corps déterminé auquel elle est unie la soumet à des bornes et à des restrictions. De là deux sortes de conceptions, les unes générales et les autres particulières. Les conceptions générales sont l'être en général, Dieu, l'étendue, conceptions infinies que l'âme tient de sa nature même et de son essence. Quant aux particulières, elles dépendent de la relation avec le corps, des esprits animaux, et voilà pourquoi elles sont bornées. Ces deux sortes de connaissances sont nécessaires à l'âme et contribuent à sa perfection. Si l'âme n'avait qu'une connaissance infinie, elle demeurerait dans le vague, et elle serait misérablement bornée, réduite à celle des choses particulières. Or, de ce que les connaissances particulières sont nécessaires pour perfectionner les générales, l'auteur tire cette conclusion peu carté-

sienne que l'âme est plus parfaite avec le corps que sans le corps. On peut lui reprocher de ne pas apporter toute la clarté désirable dans cette doctrine de l'infinité de l'esprit, on y entrevoit cependant qu'il tend à faire de tous les esprits particuliers des modes d'une essence infinie, unique de l'esprit, de même que de tous les corps des modes de l'étendue infinie.

Ces deux fondements généraux de sa doctrine établis, il passe aux particularités et il démontre la nécessité d'admettre l'infinité dans le nombre, dans la succession et dans la durée. D'abord il soutient la thèse de l'infinité des créatures intelligentes, et il va hardiment au devant de toutes les objections qu'elle soulève au point de vue théologique. Que servirait une matière infinie si Dieu, qui fait tout ce qu'il fait pour sa gloire, ne l'eût pas mise partout à l'usage des créatures intelligentes qui chantent la magnificence de son ouvrage? Indépendamment des hommes, qui ne profitent que de l'espace très-borné de cet univers, il faut qu'il y ait d'autres créatures intelligentes qui profitent du reste. Or, ce reste étant infini, il faut que soient infinies en nombre les créatures intelligentes qui l'habitent. Tout ce que l'auteur de la *Pluralité des mondes* a avancé touchant les habitants des planètes est, dit-il, une affaire faite pour nous, et en admettant une infinité de planètes habitées, nous n'apprenons rien aux vrais cartésiens, nous parlons seulement plus positivement. Nous ne disons pas que le nombre en est indéfini, mais qu'il est infini, parce que Dieu est infiniment, et non pas indéfiniment, puissant. Fontenelle avait spirituellement éludé les objections théologiques en ôtant la nature humaine aux habitants des planètes, à cause des difficultés qui en résultent pour la rédemption. L'auteur de l'*Infini créé* réfute Fontenelle. La variété dans les œuvres de la nature ne porte que sur les choses accidentelles, tandis que l'uniformité

est au fond. Quant à la difficulté théologique, il estime s'en tirer par un système bizarre et assurément, quoi qu'il prétende, peu orthodoxe. Il suppose que dans chaque planète le verbe s'est uni hypostatiquement à un homme de cette planète, qui en est devenu le chef et le rédempteur, de sorte qu'il y a autant d'hommes-Dieu que de planètes et qu'il y a une incarnation universelle. « Comment, dit-il, concevoir que parce qu'une planète n'aurait pas eu besoin de rédempteur, elle ait été privée du plus grand honneur et du plus grand bienfait que Dieu ait jamais pu faire à l'homme. Quel spectacle admirable que de se représenter non seulement les habitants de cette terre, qui ne sont qu'une poignée d'hommes, mais des hommes en nombre infini distribués en une infinité de planètes, chantant les louanges du Seigneur, chaque troupeau de chaque planète dans le nom de son Homme-Dieu !

Le monde, l'esprit, la matière sont éternels comme ils sont infinis. Chaque tourbillon finira, mais non la génération des tourbillons. Chaque esprit est précédé ou suivi par un autre, la succession des esprits est éternelle. Mais cette infinité de nouveaux esprits qui se succèderont pendant un temps infini, exige aussi la création d'une infinité de corps nouveaux, comment donc dire que le monde est actuellement infini, si le monde peut être indéfiniment augmenté? Selon l'auteur de l'*Infini créé*, il n'y a aucune difficulté à comprendre non seulement l'existence d'un infini actuel, mais un accroissement infini de cet infini. Il conclut donc dans le même sens, mais plus hardiment que Leibnitz, que le monde infini et dont l'infinité augmente indéfiniment est seul digne de la puissance de Dieu, qu'une éternité tout entière de créations infinies ne saurait épuiser.

L'idée mal définie d'une essence unique et infinie de l'esprit, par laquelle il se rattache à Geulincx et à Spinoza,

les imaginations théologiques et l'incarnation universelle, voilà ce qui est propre au *Traité de l'Infini créé*; quant à l'infinité de l'univers, à la pluralité des mondes et même à l'infinité des créatures intelligentes, ce sont des doctrines qui lui sont communes avec Descartes, Régis, Fontenelle et la plupart des cartésiens. Malebranche ne fait-il pas intervenir nécessairement l'incarnation dans le plan du monde plutôt que de refuser à l'univers une sorte d'infinité? Avec quelle force Pascal lui-même n'a-t-il pas exprimé cette pensée de l'*Infini créé*, quand il dit que la nature est une sphère infinie dont le centre est partout et la circonférence nulle part! Le *Traité de l'infini créé* se distingue donc au sein de l'école cartésienne non pas tant par la nouveauté des idées que par l'audace des affirmations et des développements et par l'effort singulier pour aborder de front et résoudre la difficulté théologique.

A côté de l'auteur, quel qu'il soit, de l'*Infini créé*, je place un des plus originaux malebranchistes du XVIII[e] siècle, M. de Kéranflech (1). Peu connu au XVIII[e] siècle, et aujourd'hui à peu près entièrement ignoré, M. de Kéranflech a cependant passé, au sein de l'école cartésienne de son temps, pour un métaphysicien sublime et pour le plus profond des disciples de Malebranche. Son principal ouvrage, l'*Essai sur*

(1) Kéranflech (Charles-Hercule de), né à Plusquellec, mort dans un château des environs de Guingamp. C'est à peu près, avec l'indication de ses ouvrages, tout ce que nous apprennent sur ce philosophe les *Notices sur les écrivains et artistes de la Bretagne*, par M. de Kerdanet, in-8, 1818, et le 1er volume de la *Biographie bretonne*, publiée à Rennes en 1852. Nous tenons d'un membre de sa famille qu'il était seigneur de plusieurs villages, qu'il est né en 1714 et mort dans un âge avancé au commencement de la Révolution.

la raison (1), a été jugé le monument le plus considérable de la philosophie malebranchiste dans le XVIII[e] siècle (2) ; et après l'avoir lu attentivement, nous comprenons qu'il ait fait une si vive impression sur les derniers disciples de Malebranche. Kéranflech suit exactement Malebranche, souvent même il l'exagère ; mais aussi il le résume avec force, il l'éclaire et l'approfondit en certaines parties, et réussit à donner un tour plus spécieux à ses raisonnements les plus suspects. Sa langue elle-même, quoique souvent obscure et embarrassée de termes scholastiques, ne manque ni de force ni d'originalité, et met en relief les idées les plus métaphysiques par de fortes et vives images. Qu'est-ce que la vision et la lumière, soit intellectuelle, soit sensible, et par suite, quelle est la nature de la raison, telle est la matière, déjà traitée par tant de grands métaphysiciens, qu'il a l'ambition de rendre claire et facile à entendre pour tous. Le P. Malebranche est pour Kéranflech, comme pour Norris, le Christophe Colomb de ce monde nouveau. « Il y a fait, dit-il, beaucoup de grandes et merveilleuses découvertes. Mais peu d'autres après lui y ont voyagé, et les chemins qui les y ont conduits sont encore actuellement impratiqués ou impratica-

(1) *Essai sur la raison, ou nouvelle manière de résoudre une des plus belles et des plus difficiles questions de la philosophie moderne*, in-12. Rennes, 1765.

(2) Ces éloges lui sont prodigués par l'abbé Joannet, qui est aussi un disciple de Descartes et de Malebranche, dans son ouvrage *De la connaissance de l'homme*, 2 vol. in-8. Paris, 1775. Voir aussi les comptes-rendus du *Journal des savants*, octobre 1765, novembre 1766, octobre 1768. D'après les *Notices sur les écrivains de la Bretagne* : « Il y a beaucoup d'art, de connaissance et de profondeur dans cet *Essai*; mais l'auteur, dit Fréron, ne peut se flatter d'avoir produit autre chose qu'un système rempli de force et d'imagination. »

bles. Je m'en suis frayé un tout seul, je l'ai tracé sensiblement, j'ai tâché de le rendre solide. »

Kéranflech s'attache à ce qui est le fond même de la philosophie de Malebranche, c'est-à-dire, à prouver que Dieu seul est nécessairement l'objet immédiat de l'âme. Qu'il s'agisse d'un objet intellectuel ou sensible, d'un objet présent ou absent, l'esprit n'a pour objet que l'idée. Quant à l'objet connu en lui-même, que Kéranflech appelle l'objet terminatif, il est absolument invisible. Les idées sont le premier objet, l'objet immédiat et représentant de l'âme, de vrais milieux entre les choses et nous. Kéranflech en donne diverses démonstrations empruntées à Malebranche, mais présentées avec plus de force et de concision et sans les arguments bizarres de la *Recherche de la vérité*. Voici trois principes qui lui paraissent certains sur la nature des idées ou de la raison, qui n'est que les idées elles-mêmes : 1° on peut affirmer d'une idée ce que l'on aperçoit clairement comme enfermé dans son objet; 2° l'idée d'une chose est cette chose même réellement, l'idée d'un triangle est un triangle; 3° il n'y a pas d'autre façon de se représenter un objet que d'être cet objet. De là se déduisent les propriétés des idées. Il y a des idées infinies, nécessaires, immuables, indépendantes, éternelles, puisqu'il y a des objets terminatifs qui ont ces caractères, les uns infinis en grandeur et étendue, les autres en tout sens comme Dieu. Qu'on nous interroge sur la nature de cet infini, nous savons parfaitement distinguer ce qui lui convient et ce qui ne lui convient pas, donc il faut reconnaître que nous concevons un tel infini. Mais comment un esprit fini peut-il connaître l'infini? Selon Kéranflech, la limitation de notre esprit ne fait que diminuer, mais ne détruit pas la réalité de la perception de l'infini. Ainsi une quantité absolue de mouvement demeurerait la même, quoique toujours moindre dans chaque partie d'un plus grand corps. Il y a d'autres

objets terminatifs nécessaires, indépendants, tels que les vérités géométriques qui ne peuvent être des choses créées, car tout ce qui est créé est particulier. Or, on ne peut tirer le général du particulier, mais seulement le particulier du général. De là la distinction profonde des idées et de nos modalités, de là ce grand principe que notre raison n'est pas nous.

Il n'y a qu'une raison, un seul sens commun, et cette raison est celle de Dieu même, unique lumière éclairant tous les esprits. Même après Malebranche et Fénelon, Kéranflech réussit encore à faire preuve de quelque originalité dans la façon dont il exprime et célèbre la nature divine et l'autorité souveraine de la raison. La raison est, dit-il, l'élément des esprits, le lieu des intelligences, le monde qu'habitent les âmes, l'air, pour ainsi dire, que respire tout ce qui pense. Pourquoi serait-il impossible que les intelligences eussent leur monde particulier et qu'il y eût un milieu pour elles qui n'embarrassât nullement le milieu ou le monde des corps, comme il y a un milieu particulier pour la lumière et le son. L'homme donc, dit-il encore, est amphibie, et il n'y a que lui proprement qui le soit? Les animaux qu'on appelle amphibies ne vivent que successivement en différents milieux. L'homme habite deux mondes à la fois, il jouit de deux soleils, il a deux vies. La nature divine de la raison démontrée, il conclut : « je vois bien maintenant pourquoi il faut respecter la raison, mais je ne voyais pas pourquoi il fallait respecter nos propres modalités. Je craignais d'imiter en cela le statuaire de Jupiter, qui redouta son propre ouvrage et trembla misérablement devant l'image qu'il venait de faire. »

Il explique en quel sens Malebranche a eu raison de dire que Dieu est l'être universel. Tandis que l'être et le néant confinent dans les finis, Dieu est l'être universel sans restriction. Mais si Dieu est tout être, s'il est tous les êtres qu'il a faits, il n'est pas qu'eux seulement, et sa réalité, comme sa

perfection, dépasse infiniment celle qui est en eux. A ceux qui, comme le P. Dutertre, opposaient à Malebranche que Dieu est un être singulier et le plus singulier de tous les êtres, Keranflech répond que Dieu, quoique l'être universel n'en est pas moins très-singulier, étant distingué de tous les êtres créés, étant seul de sa catégorie. Mais vouloir le faire singulier en ce qu'il ne renferme pas les réalités de tous les êtres, ce serait le faire singulier aux dépens de ses attributs. Il renferme les essences des corps sans être corps, et l'essence de l'esprit sans être esprit. Veut-on se le représenter comme un être particulier ; quelles difficultés à concevoir qu'il est l'élément et le lieu de tout ce qui pense, et quels embarras touchant la création et la trinité! Comme Malebranche, il a une tendance à mêler la philosophie avec la théologie, et à interpréter les dogmes chrétiens et les Écritures avec ses doctrines métaphysiques. Cette tendance se manifeste surtout dans la *Suite de l'Essai sur la raison* (1) où, après n'avoir eu d'abord recours qu'aux lumières naturelles, il invoque l'Écriture en faveur de son système. Il y trouve la preuve que la raison qui nous éclaire est une personne divine, qu'elle s'est faite homme, qu'elle est Jésus-Christ lui-même, et que par conséquent Jésus-Christ est Dieu. Comme Malebranche, il tend à voir dans l'Eucharistie un symbole de cette nourriture divine de la raison (2).

Dans ce même ouvrage, il discute contre les partisans de Locke, et néanmoins il cherche à se les concilier par une sorte d'éclectisme embrassant sa doctrine et la leur. Personne ne leur

(1) In-12, Rennes, 1768, avec un nouvel examen de la question de l'âme des bêtes, où il défend l'automatisme et prend la peine de réfuter la singulière hypothèse du P. Bougeant.

(2) Il a publié, probablement dans le même esprit, quelques ouvrages sur des matières de théologie, que je n'ai pu me procurer : *Dissertation sur les miracles*, 1773. — *Explication de l'Apocalypse*, Rennes, 1782, in-12. — *Idée de l'ordre surnaturel*, Rennes, Vatar, 1785, in-12.

conteste que les sens et l'expérience ouvrent l'esprit, et sont les causes occasionnelles de la lumière ; mais il reste à dire quelle est cette lumière qui nous éclaire, quelles sont ces idées en elles-mêmes. Or, c'est là ce qu'il a la prétention d'expliquer : « mon système étant démontré, le leur subsiste, et le leur étant démontré, le mien subsiste aussi. » Kéranflech paraît pénétré des avantages de ce système pour la morale et la religion, et convaincu d'en avoir achevé la démonstration. A la fin du second livre de l'*Essai sur la raison*, il s'écrie : « Voilà donc enfin ce système inintelligible et absurde devenu palpable et tout clair. Loin de douter s'il est probable, on ne voit plus que lui qui le soit. On ne peut pas concevoir sans lui comment notre esprit aperçoit des choses nécessaires, infinies, indépendantes et éternelles ; on ne peut pas concevoir sans lui l'infaillibilité des connaissances humaines, l'immutabilité de l'ordre, comment il y a une morale fixe, une raison indépendante, un juste, un injuste absolu, une vérité, une fausseté, une loi naturelle et un droit qui ne dépendent ni d'aucune coutume, ni des opinions des hommes ; on ne peut pas concevoir comment nous connaissons la règle que Dieu doit suivre, ce que doivent penser les autres intelligences, en un mot quelle est la règle que doivent suivre tous les êtres qui pensent. » En physique comme en métaphysique, Kéranflech a pris le parti de Malebranche, et il a écrit un livre en faveur des petits tourbillons (1), où il veut démontrer que la physique, qui doit sa naissance aux tourbillons, ne peut être perfectionnée qu'en poussant le principe qui l'a fait naître.

(1) *Hypothèse des petits tourbillons justifiée par ses usages*, in-12. Rennes, 1761. Il a publié aussi des *Observations sur le cartésianisme* pour servir d'éclaircissement au livre de l'*Hypothèse des petits tourbillons*. Rennes, Vatar, 1745, in-12.

Je parle ici de l'abbé de Lignac, parce qu'il s'est évidemment inspiré des doctrines de Descartes et de Malebranche, quoique souvent il les modifie ou les combatte. On comprend que ses ouvrages, malgré leur mérite et leur originalité, aient eu peu de succès au XVIII[e] siècle, étant opposés à la philosophie à la mode; mais comment ne pas s'étonner que, depuis le XIX[e] siècle, il ait été encore si peu remarqué, et à peine admis à partager avec les philosophes écossais l'honneur d'avoir combattu et réfuté la philosophie sensualiste du XVIII[e] siècle (1).

(1) Dans son cours de 1816, M. Cousin l'a opposé à Condillac sur la question de l'unité et de l'identité du moi ; M. Franck l'a apprécié d'une manière plus étendue et plus complète dans le *Dictionnaire des sciences philosophiques*. Voici quelques détails sur sa vie, que je puise dans la préface de l'édition de la *Présence corporelle de l'homme en plusieurs lieux prouvée possible*, in-12, 1764. Joseph-Adrien Le Large de Lignac naquit à Poitiers, où il fit ses études, sa rhétorique et sa philosophie. Il entra à l'Oratoire en 1732. Il enseigna la théologie aux séminaires de Mâcon et du Mans, il fut supérieur à Nantes. On ne sait, en quel temps, il quitta la Congrégation. En 1752, il fit un voyage en Italie dans l'intention d'étudier les phénomènes du Vésuve. Il mourut à Paris en 1762. Voici ses principaux ouvrages : *Lettres à un Américain sur l'*Histoire naturelle *de Buffon*, 9 vol., de 1751 à 1756.—*Éléments de la métaphysique tirés de l'expérience, ou Lettre à un matérialiste sur la nature de l'âme*, in-12, Paris, 1753. —*Témoignage du sens intime et de l'expérience, opposé à la foi profane et ridicule des fatalistes modernes*, 3 vol. in-12, Auxerre, 1760.—*Examen sérieux et comique du livre* De l'esprit, 2 vol. in-8.—*Présence corporelle de l'homme en plusieurs lieux prouvée possible par les principes de la bonne philosophie, Lettres où, relevant le défi d'un journaliste hollandais* (Boullier), *on dissipe toute ombre de contradiction entre les merveilles du dogme de l'Eucharistie et les notions de la saine philosophie*, in-12, Paris, 1764.—Ce bizarre ouvrage se rattache à la grande discussion sur l'Eucharistie, suscitée par le cartésianisme. Enfin l'abbé de Lignac avait achevé une *Analyse des sensations* que malheureusement il n'a pas publiée, découragé, dit-il lui-même, par le peu de succès de ses ouvrages antérieurs. Il paraît que les *Éléments de métaphysique*, le *Té-*

Lui-même il nous apprend que, jusqu'à l'âge de trente ans, il a été très-affectionné au système de Malebranche, et qu'il ne s'en est désabusé qu'en approfondissant son paradoxe, que nous n'avons point d'idée de l'âme, et parce qu'il ne pouvait s'accoutumer à considérer nos idées comme des pièces distinctes vues sur la surface de la divinité (1). Après avoir été longtemps cartésien, il a fini par devenir newtonien : « Ceux qui ont bien voulu suivre mes faibles ouvrages s'apercevront que je suis devenu newtonien. Ce n'est pas sans peine ni sans répugnance que je m'y suis déterminé. J'ai été si longtemps cartésien ! J'ai été si longtemps touché de voir notre nation s'assujétir à penser à l'anglaise. C'en est assez pour comprendre que la vérité seule me rend déserteur du cartésianisme, et je ne fais cet humble aveu que pour faire voir que si je rejette Locke, ce n'est point par jalousie nationale, puisque je sacrifie tant de préjugés à la vérité en faveur de Newton (2). » En effet s'il abandonne Descartes et Malebranche, ce n'est pas pour se donner à Locke et passer dans le camp opposé du sensualisme, et nous allons voir par combien de liens il se rattache encore à l'idéalisme de Descartes et de Malebranche.

Il critique l'optimisme de Pope et de Leibnitz comme aboutissant au fatalisme ; mais il loue Malebranche d'exclure du sien tout fatalisme, parce qu'il reconnaît à Dieu la liberté de créer ou de ne créer pas. « C'est le chef-d'œuvre de l'es-

moignage du sens intime, l'*Analyse des sensations* devaient servir d'introduction à un grand ouvrage qu'il méditait pour l'exécution du plan ébauché par Pascal dans ses *Pensées*.

(1) *Mémoire contre le P. Roche*, à la suite de la premiere partie du *Témoignage du sens intime*.

(2) *Mémoire contre Collins*, à la suite de la 2e partie du *Témoignage du sens intime*.

prit humain d'avoir tenté de faire un corps des objets de la révélation et du spectacle de l'univers. » Il ne fait pas un moins grand éloge des causes occasionnelles : « Cette seule découverte doit, dit-il, rendre précieuse aux hommes la mémoire du P. Malebranche (1). Selon l'abbé de Lignac, les causes occasionnelles ne sont pas un système, mais un fait d'expérience (2); le sens intime atteste l'union de l'âme et du corps, non comme l'effet de notre vouloir, mais d'une cause extérieure. Attribuer à l'âme la force motrice, c'est lui attribuer une chimère. Il refuse aux créatures une efficace proprement dite, et, dans la nature comme dans l'âme, il ne veut voir que l'action immédiate et universelle de Dieu. Il est étrange que l'abbé de Lignac, qui oppose avec tant de force aux sensualistes et aux fatalistes l'immédiate et irrésistible conscience de l'unité substantielle et de la liberté du moi, qui même admet une perception spéciale de la coexistence de notre corps, ait méconnu la conscience non moins certaine de notre propre causalité et de l'action réciproque du moi et du non moi.

Ce que l'abbé de Lignac a de plus original est son système sur les idées et son éclectisme entre Locke et Malebranche. Il attaque Malebranche dans un de ses disciples de l'Oratoire, le P. Roche. À Malebranche et à Locke, il reproche de s'accorder dans une commune erreur en niant, tous les deux, que l'âme sente clairement sa substance individuelle. Si nos idées sont vues en Dieu, comme le veut Malebranche, comment échapper à cette alternative, ou de placer en lui une variété infinie de choses, ou en dehors de lui des réalités éternelles? D'un autre côté, il reproche à Locke de supprimer l'idée de l'infini et d'enlever aux idées tout carac-

(1) *Témoignage*, 2e partie, chap, 3.

(2) *Éléments de métaphysique*, 7e lettre.

tère d'éternité et de nécessité. Il loue Malebranche de rapporter à Dieu toute lumière, mais il le blâme de placer en lui les types des choses. Il approuve Locke de vouloir que toutes nos idées empruntent quelque chose de nos perceptions, mais il le reprend de ne pas voir qu'avec la perception des objets particuliers et de nos propres facultés, la perception de la présence divine concourt à former toutes nos idées. La manière dont l'abbé de Lignac entend cette perception de la présence divine est le fondement de l'ingénieux éclectisme qu'il prétend substituer aux deux théories, selon lui exclusives, de Locke et de Malebranche.

Nous connaissons Dieu, selon l'abbé de Lignac, de la même manière que nous nous connaissons nous-mêmes, c'est-à-dire par voie de perception, et l'existence de Dieu est un fait comme notre liberté. Dans le sens intime de notre existence est comprise l'action sentie de la cause qui fait que nous sommes. « Ce n'est pas, dit-il, une image, elle nous vient d'une espèce de contact, car Dieu nous touche et se fait sentir immédiatement à chaque instant. » Distinguant la perception de Dieu qui est innée, de l'idée qui ne l'est pas, il nie l'innéité de l'idée de Dieu, pour n'admettre que celle de ses germes et de ses éléments contenus dans le sentiment et la perception de sa présence, que plus tard la réflexion transforme en idée. Les enfants, les hommes grossiers sentent la présence de Dieu, mais n'en ont aucune espèce d'idée, car ils n'ont aucune espèce de notion de son essence, de l'infinité, de l'aséité, etc. Selon l'abbé de Lignac, une idée est le rapport entre la perception d'un être limité ou indéfini et celle de l'être infini. Fini et infini sont deux termes qui se rencontrent nécessairement dans toutes nos connaissances. Qu'on analyse la plus humble comme la plus sublime, toujours on y trouve, d'une part, l'impression d'une manière d'être ou notre propre existence diversement modifiée, c'est-à-dire,

un terme fini et, de l'autre, la présence, l'action sentie de la cause par qui nous sommes, puisque nous nous sentons contingents, c'est-à-dire, un terme infini. Or, cette cause infinie étant comparée à l'effet ou à l'être borné qui nous la fait sentir, nous croyons spontanément qu'en raison de son infinité cette cause pourrait multiplier à l'infini les êtres semblables à nous et tous les objets bornés de nos perceptions. En vertu de ce rapport et de cette comparaison, nous concevons comme universels les objets de nos perceptions et nos perceptions se changent en idées; de là cette autre définition des idées : les objets de nos perceptions considérés par l'âme comme des modèles imitables à l'infini. Ainsi un cercle particulier nous fait concevoir une infinité de cercles de dimensions différentes,et nous donne l'idée de cercle. La notion du possible ou la croyance que la toute-puissance divine peut toujours multiplier sans terme un objet perçu par nous, voilà le fondement de chacune de nos idées. Ce n'est donc pas en Dieu, conclut l'abbé de Lignac, mais dans le rapport de notre être à la cause toute-puissante et éternelle que je vois les idées. Ni leur universalité ni leur éternité ne sont en nous, mais en nous comparant à la toute-puissance éternelle, nous voyons clairement qu'elle a pu produire de toute éternité en nombre infini des êtres semblables à moi et à ceux que j'aperçois. Donc il est inutile d'imaginer des archétypes en Dieu, donc nulle idée n'est innée, car l'homme naissant est dans un état d'imbécillité qui ne lui permet pas de saisir un rapport ou de comparer la cause première avec les objets de nos perceptions.

En résumé, l'abbé de Lignac admet avec Locke, que toutes nos connaissances commencent par être des perceptions et qu'il n'y a point d'idée innée, et avec Malebranche, que Dieu intervient comme cause toute-puissante et comme archétype dans toutes nos idées. Mais à l'un et à l'autre il reproche de n'apercevoir qu'un terme dans le rapport que représentent

toutes nos idées. Malebranche ne tient compte que de l'infini, Locke au contraire ne veut voir que le fini dans les éléments de notre intelligence. Ainsi en corrigeant Locke avec Malebranche et Malebranche avec Locke, on arrive, selon de Lignac, au vrai système des idées (1). Cet essai d'éclectisme forme un remarquable contraste avec l'esprit exclusif des écoles philosophiques du XVII[e] et du XVIII[e] siècle peu habituées à rechercher avec impartialité la part de la vérité et de l'erreur dans les systèmes opposés, et, de même qu'il ne manque pas d'originalité, il ne manque pas aussi d'une certaine vérité. Il est, en effet, vrai de dire que Malebranche pèche par la préoccupation exclusive de l'infini et Locke par celle du fini. Mais le systéme des idées de l'abbé de Lignac, ne donnerait jamais que l'idée de tel ou tel individu, de tel ou tel homme répétée à l'infini et non pas une véritable idée générale comprenant des caractères communs à des individus différents. Quant aux idées absolues, elles ne supposent ni rapport, ni calcul d'aucune sorte, et sont une intuition immédiate de la raison. L'abbé de Lignac n'en a pas moins le mérite d'avoir distingué, avec beaucoup de netteté et de profondeur, les deux termes corrélatifs du fini et de l'infini, du relatif et de l'absolu au sein de toute connaissance.

Après l'abbé de Lignac, on pourrait citer encore plus d'un disciple de Descartes et de Malebranche dans la seconde moitié du XVIII[e] siècle. Je me borne à nommer Monestrier (2),

(1) Voir la sixième lettre des *Éléments de métaphysique* et surtout la seconde partie du *Sens intime*.

(2) Né en 1717, mort en 1776, professeur de philosophie au collége de Toulouse, auteur de *la Vraie philosophie*, in-12, Bruxelles, 1775. C'est un livre très-déclamatoire et qui ne mérite d'être signalé qu'à cause de quelques chapitres en faveur des idées primitives de l'idée de l'infini et de la raison.

l'abbé Joannet (1), Savérien (2), auxquels il faut ajouter bon nombre de professeurs distingués de l'université de Paris et des universités des provinces. Grâce au cartésianisme, et surtout à Malebranche c'est donc une erreur de croire que, même dans la seconde moitié du XVIII[e] siècle, la philosophie de la sensation ait régné en France sans contradiction, et qu'il faille aller à Édimbourg ou à Kœnigsberg pour en trouver de solides réfutations.

(1) De l'Académie de Nancy, mort en 1789. Auteur des *Bêtes mieux connues*, où il défend l'automatisme, 2 vol. in-12, Paris, 1770, et *De la connaissance de l'homme*, 2 vol. in-8, Paris, 1775. « Quoique le cartésianisme et le malebranchisme soient bien décrédités, je n'ai pas craint, dit l'abbé Joannet dans cet ouvrage, de montrer en toute occasion combien je suis attaché au système de Malebranche à l'égard des idées que nous avons des corps et de l'étendue. »

(2) Auteur de l'*Histoire des philosophes modernes*. Paris, 1760.

CHAPITRE XXVII.

Diverses preuves de l'influence du cartésianisme au XVIII[e] siècle.—Affaire de l'abbé de Prades en 1751. — Les doctrines encyclopédiques dans une thèse en Sorbonne.—L'abbé de Prades reçu à l'unanimité.—Clameurs au dehors contre la thèse. — La Sorbonne obligée de condamner ce qu'elle avait solennellement approuvé. — Censure de la Faculté de théologie, arrêt du Parlement, mandements d'évêques en faveur des idées innées.— *Apologie de l'abbé de Prades*. — Réforme dans l'enseignement philosophique.—Pourchot. — Dagoumer. — Cochet.—Le P. Valart. — Discussion entre l'abbé de Prades et le P. Roche sur le nombre des professeurs cartésiens de l'Université. —Éloge de Descartes proposé en 1765 par l'Académie française. — La philosophie du XVIII[e] siècle tient du cartésianisme tout ce qu'elle a de bon. — Dissidences et protestations de quelques-uns des plus éminents penseurs du siècle.—Montesquieu. —Turgot.—Rousseau.—Son éducation cartésienne.—Rapprochement entre le *Discours de la Méthode* et la *Profession de foi du Vicaire savoyard*. —Domination exclusive de Condillac pendant la Révolution. — Retour aux grands principes de la philosophie cartésienne par la philosophie éclectique.—Services rendus à la philosophie en France par MM. Royer-Collard et Cousin. — Révolution philosophique du XIX[e] siècle.—Résumé et conclusion.

Il suffit, sans doute, de cette liste des philosophes cartésiens et malebranchistes pour prouver que, malgré Locke et Voltaire, le cartésianisme n'était pas mort au XVIII[e] siècle. Mais voici encore diverses preuves qui attestent sa vie et son influence jus-

qu'à la veille de la révolution. N'est-il pas curieux de voir la Sorbonne obligée de prendre parti pour les idées innées, de condamner l'ancienne maxime consacrée dans les écoles qui si longtemps avait été la sienne : *nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, au moment même où elle reprenait faveur dans le monde sous les auspices de Locke, de Voltaire et de Condillac? Tel est le spectacle que nous donna la fameuse thèse de l'abbé de Prades, en 1751. L'abbé de Prades, jeune encore et imbu de la philosophie à la mode, avait des relations avec les encyclopédistes et leur avait donné l'article remarquable sur la certitude. Quelques mois plus tard, il se présentait pour la licence en Sorbonne avec une thèse qui, par son étendue, par la nouveauté et la hardiesse de quelques vues, par le mélange de la philosophie avec la théologie, par l'élégance même de la latinité, se distinguait de toutes les autres thèses du même genre (1). C'était l'esquisse d'un plan général d'apologie de la religion chrétienne, dans laquelle le bachelier déployait beaucoup d'érudition et un grand zèle, faisant la guerre aux incrédules et n'épargnant pas même Buffon et Montesquieu. Nous n'avons pas à discuter si en réalité la thèse était ou n'était pas orthodoxe ; ce qu'il y a de certain, c'est que d'abord elle parut telle à la Sorbonne. Approuvée par les censeurs, elle fut soutenue avec le plus grand éclat par l'abbé de Prades, qui fut proclamé licencié à l'unanimité sans que, dans toute la Sorbonne, un seul docteur se fût avisé des impiétés que bientôt on devait y découvrir.

(1) Cette thèse, avec la traduction française en regard et avec toutes les pièces relatives, se trouve dans un *Recueil de pièces concernant la thèse de l'abbé de Prades*, in-4°, 1753. Les mandements et censures contre la thèse et l'apologie sont réunis dans un autre recueil intitulé : *La religion vengée des impiétés de la thèse et de l'apologie*. Montauban, 1754, in-12.

Dans cette thèse, l'abbé de Prades prenait l'homme à son origine et dans l'état de nature, il décrivait d'abord l'origine et les progrès de ses connaissances, indépendamment de toute lumière surnaturelle, pour ensuite le conduire à la religion (1). Là se montrait à découvert le disciple de la philosophie de la sensation et le collaborateur de d'Alembert à l'*Encyclopédie*. La sensation, d'où, comme d'un tronc, sortent toutes nos idées réfléchies, voilà la source unique de toutes nos connaissances et l'expérience du besoin que nous avons les uns des autres ou l'utilité, voilà, selon l'abbé de Prades, l'unique fondement de la société. Il transformait l'idée de justice en un simple sentiment de réaction des faibles contre l'oppression des forts. Enfin toute cette partie de la thèse était fidèlement calquée sur le discours préliminaire de l'*Encyclopédie*. Soit amour de la vérité, soit haine de l'*Encyclopédie*, soit désir d'humilier la Sorbonne, surtout de la part des jansénistes ou appelants, qui en avaient été récemment exclus, une grande clameur s'éleva contre la thèse et contre la Sorbonne qui l'avait approuvée. Le Parlement s'en émut, les évêques firent des mandements, le pape lui-même lança une bulle. On voulut y voir un horrible complot tramé par les encyclopédistes pour insulter à la religion et faire triompher l'impiété en pleine Sorbonne.

La Sorbonne humiliée fut obligée de confesser sa faute, de condamner ce qu'elle avait approuvé et d'inventer les plus misérables prétextes, tels que la surprise, la prolixité de la thèse, et même la petitesse des caractères, pour expliquer au public comment elle n'apercevait qu'après coup tant de monstrueuses impiétés. Par la violence de sa censure

(1) Il avait pris pour texte ces paroles de la *Genèse* : « Quis est ille cujus in faciem Deus inspiravit spiraculum vitæ. »

elle s'efforça de faire oublier l'éclat de son approbation (1). Nous n'avons à y remarquer que la condamnation de la doctrine opposée aux idées innées. Le Parlement prend aussi parti en leur faveur dans un arrêt de prise de corps contre l'abbé de Prades, qui s'enfuit en Prusse. En effet, il était dit, dans cet arrêt du 11 février 1752 : « Ne rien attribuer à Dieu dans les rapports qui forment la société, ni à la religion dans les lois qui la soutiennent, faire descendre la loi naturelle du vice et de l'intérêt, n'admettre aucun principe de bien et de mal, aucune idée primitive de vertu..., c'est là, comme on le voit dans cette thèse, ce qu'une science nouvelle substitue aux dogmes de la foi et aux notions naturelles de notre raison (2). »

Entre tous les mandements contre la thèse, nous signalerons pour son attachement aux doctrines de Descartes, celui de l'évêque d'Auxerre, un des chefs des appelants : « Nous laisserons, dit-il, à d'autres le soin de venger le célèbre Descartes et le P. Malebranche, outragés et calomniés par la thèse. » Néanmoins, ce sont leurs principes qu'il oppose à l'abbé de Prades : « Si ce que la thèse avance était fondé, il faudrait dire que la lumière vient des ténèbres, le vrai du faux, le juste de l'injuste, la vertu du vice, que nous sommes redevables aux vices de la connaissance des vertus. C'est le

(1) Les philosophes et les jansénistes se réjouirent de cette humiliation de la Sorbonne. Toutes ses contradictions, ses faux-fuyants dans cette affaire, sont impitoyablement relevés dans le *Tombeau de la Sorbonne*, qui parut en 1751, attribué à Voltaire. Voltaire se moque aussi de ces palinodies de la Sorbonne dans une allégorie intitulée : *Aventure de la Mémoire*.

(2) C'est Lefèvre d'Ormesson, avocat du roi, d'une famille cartésienne, qui avait porté l'affaire devant le Parlement. « L'abbé de Prades, dit Voltaire (*Tombeau de la Sorbonne*), qui était son ami, le vit ; mais il faillit tomber de son haut quand il soutint dans le parquet qu'on ne peut sans impiété attaquer les idées innées. »

contraire ; nous ne connaissons le mal que par l'idée du bien, comme le néant par l'idée d'être dont il est la négation, le fini par l'infini (1). »

A tous ces adversaires conjurés, l'abbé de Prades fait face avec beaucoup d'esprit, d'habileté et même d'éloquence. Il a beau jeu à relever toutes les contradictions de la Sorbonne. Il l'accuse de donner un démenti à tout son passé philosophique, en condamnant la doctrine que toutes nos connaissances tirent leur origine des sens. Avant Descartes, il n'était pas permis de croire qu'il y ait des idées n'ayant pas passé par les sens. Le premier il a parmi nous renouvelé les idées innées, et cette nouveauté parut suspecte. Un recueil de tout ce qui fut dit alors en Faculté contre les idées innées serait une pièce bien éloquente en sa faveur. La Sorbonne voudrait-elle aujourd'hui dédommager les idées innées de la résistance qu'elles ont éprouvées à pénétrer dans les écoles ? N'entend-elle pas la voix de tant d'anciens docteurs qui lui crient qu'ils ont défendu ce système proscrit, quoiqu'ils crussent l'âme spirituelle ? « Je pourrais dire avec raison : j'ai soutenu un système que j'ai, pour ainsi dire, appris à force de l'entendre défendre dans vos écoles (2). » Mais l'abbé de Prades est moins heureux dans la défense de sa propre doctrine. Il paraît surtout embarrassé de justifier ce qu'il a avancé sur l'origine de la justice, en quoi ses adversaires, non sans quelque fondement, lui reprochent de se rencontrer avec Hobbes. Mais toute cette longue polémique ne nous intéresse qu'à cause du singulier revire-

(1) Instruction pastorale de Mgr l'évêque d'Auxerre sur la vérité et la sainteté de la religion, méconnue et attaquée en Sorbonne par la thèse soutenue en Sorbonne le 18 novembre 1751.

(2) *Apologie de l'abbé de Prades*, 2e partie.

ment qu'elle nous montre au milieu du XVIIIe siècle, en faveur de Descartes et des idées innées, de la part de ceux qui, au XVIIe siècle, avaient voulu les proscrire.

C'est surtout dans l'enseignement philosophique que le cartésianisme a gagné du terrain au XVIIIe siècle. Sévèrement exclu des universités et des colléges au XVIIe siècle, alors qu'il dominait dans le monde et dans les académies, il y pénètre de toutes parts dans le premier tiers du XVIIIe siècle, lorsqu'il commençait à décliner dans l'opinion publique. C'est un élève d'Arnauld, Pierre Barbay, qui commença à réformer le vieil enseignement péripatéticien de l'université de Paris. Mais celui qui eut l'honneur d'y introduire la méthode et les principales doctrines de la philosophie nouvelle, est le célèbre Pourchot, professeur de philosophie et recteur de l'Université (1). Qu'on parcoure ses *Institutions de philosophie* (2), qui ont eu une si grande vogue, et tout d'abord, sous quelques formes conservées de l'ancienne philosophie, on reconnaît tout un fond cartésien. Ainsi on y trouve le doute méthodique, le *Cogito, ergo sum*, la création continuée, les preuves de l'existence de Dieu de Descartes, Dieu, seule cause efficiente. La physique de Pourchot, avec l'étendue essentielle et avec les tourbillons, n'est pas moins cartésienne que la métaphysique. En morale, Pourchot, s'inspirant de Malebranche, pose pour principe une loi naturelle, émanation dans l'âme de l'homme de la loi éternelle de Dieu même, qui est l'ordre im-

(1) Né en 1651, aux environs de Sens, mort en 1734.

(2) *Institutiones philosophicæ ad faciliorem veterum et recentium philosophorum intelligentiam comparatæ, opera et studio Edmundi Purchotii Senonensis universitatis Parisiensis quondam rectoris, postea syndici et emeriti philosophiæ professoris*, 5 vol. in-12, Lugd., 1733, edit. quarta. Il y eut une autre édition quelques mois après sa mort, la meilleure et la plus complète, publiée par Martin, professeur en droit, son parent et son élève.

muable. De si grandes innovations soulevèrent des orages contre Pourchot dans l'Université et dans le Parlement, où il fut dénoncé comme impie. Mais l'arrêt burlesque de Boileau, dans lequel les pourchotistes ne sont pas oubliés, lui vint en aide. Lui-même il réussit à apaiser un peu ses adversaires, en publiant à part, sous le titre de *Series disputationum scholasticarum*, un recueil de ces questions scholastiques qu'il avait retranchées de son cours, recueil dont lui-même il se moquait, en l'appelant le *Sottisier*.

Après Pourchot, Dagoumer (1) est un des plus célèbres professeurs de philosophie de l'université de Paris, et son cours un des plus estimés (2). Quoiqu'il réfute souvent Descartes en compagnie d'Aristote, et, malgré un assez grand mélange de scholastique, son cours présente aussi, dans presque toutes ses parties, des traces manifestes de cartésianisme. S'il garde encore les formes substantielles, il ne les garde que pour les êtres animés, et non pour les inanimés. S'il n'admet pas les idées innées, il croit qu'il y a certainement dans l'entendement quelque chose qui n'a pas passé par le sens, et il donne pour exemple l'idée de Dieu (3), par laquelle, comme Descartes, il démontre l'existence de Dieu. En outre, il admet l'idée d'un bien absolu que Dieu lui-même ne peut changer, et qui est le fondement de la morale.

Cochet, autre recteur et professeur de philosophie de l'université de Paris, nous conduit plus avant dans le XVIII[e] siècle. A la différence de ses prédécesseurs, rejetant non seule-

(1) Dagoumer est mort en 1745. Il fut principal du collége d'Harcourt et recteur de l'Université.

(2) *Philosophia ad usum scholæ accommodata*. La première édition est de 1701, la dernière de 1746.

(3) Nec enim crediderim cum cartesianis esse ideas innatas, sed est profecto aliquid in intellectu quod non fuerit in sensu.

ment les formes, mais la langue de la scholastique; il a écrit en français un cours de philosophie fort répandu, où il abrège et éclaircit la *Logique de Port-Royal*, et où il affirme qu'on ne peut nier les idées innées, sans porter atteinte à la religion et à la morale (1). Enfin, parmi les cours de philosophie les plus répandus qui portent l'empreinte du cartésianisme, nous citerons dans la dernière partie du XVIII[e] siècle, la philosophie latine du P. Valart, plus connue sous le nom de *Philosophie de Lyon*. Diversement amendée et corrigée, elle a été, longtemps encore après la Révolution, la base de l'enseignement philosophique dans la plupart des colléges et des séminaires. Or, les grands principes de la méthode et de la philosophie de Descartes, et particulièrement les idées innées, y sont mis en thèse et soutenus par des syllogismes réguliers.

A en croire l'abbé de Prades dans son apologie, la plus grande partie des théologiens et des professeurs de philosophie de l'université de Paris sont en faveur de la maxime : qu'il n'y a rien dans l'entendement qui n'ait passé par le sens. « Sur trente professeurs ou environ qui remplissent les chaires de philosophie dans l'Université, il y en a vingt qui rejettent les idées innées, et ce sont les plus estimés. » Mais le P. Roche conteste cette assertion. Relativement aux théologiens, il oppose la censure même de la thèse de l'abbé de Prades. Quant aux professeurs de philosophie, il se peut faire, dit-il, qu'il y en ait quelques-uns qui aient pris parti pour les idées originaires des sens. Mais ce qui est certain, c'est que les choses n'étaient pas ainsi il y a trente ans. Il n'y avait alors aucun professeur célèbre qui embrassât ce système. Tout ce qu'il avait de partisans se réduisait à deux ou trois bons péripa-

(1) *Œuvres de philosophie*, par Cochet, comprenant la logique ou la clef des sciences et des beaux-arts, la métaphysique, la morale, 3 vol. in-12, 1753. Cet ouvrage a eu un grand nombre d'éditions.

téticiens qui certainement ne faisaient pas la gloire de l'Université. On a la philosophie de M. Pourchot, les cahiers de MM. de Montempuis, Guillaume, Loudier, Rivard, etc., qu'on les compulse, on n'y trouvera rien qui appuie l'axiôme péripatéticien (1). » Quoi qu'il en soit du plus ou moins grand nombre des professeurs cartésiens ou sensualistes de l'université de Paris en 1752, il est certain que, dès le commencement du siècle, le cartésianisme y avait pénétré, et que s'il avait perdu quelque chose par le triomphe de la philosophie de Locke, il y garda jusqu'à la fin une grande place et laissa des traces profondes dans la plupart des cahiers et des cours de philosophie les plus accrédités.

En 1765, au fort même de la réaction contre le cartésianisme, l'Académie française rendit un solennel hommage à Descartes en proposant son éloge comme sujet du prix d'éloquence. Voici en quels termes l'annoncent les *Affiches de Paris* : « Dans cet injurieux oubli du restaurateur de nos connaissances, l'Académie française indique pour sujet du prix d'éloquence, fondé par l'ami de Descartes, l'éloge du philosophe français. Tout se réveille alors au nom de Descartes, et l'émulation fait multiplier les éloges (2). » Il y eut en effet jusqu'à trente-six concurrents. Deux éloges furent couronnés, celui de Thomas et celui de Gaillard, membre de l'Académie des inscriptions et belles-lettres. Malgré un

(1) Parmi les partisans des idées innées, il cite aussi Cochet, « professeur célèbre émérite, ex-recteur, qui, attaquant énergiquement ce système, soutient qu'on ne peut nier l'idée de Dieu, ni les idées innées, sans porter atteinte à la religion et à la morale. » Il cite encore M. Le Monier, émérite comme le premier, et de plus membre de l'Académie des sciences, qui dans sa *Métaphysique* soutient qu'il n'y a aucune idée qui vienne des sens. (*Traité de la nature de l'âme*, 2e vol., p. 320.)

(2) N° 43.

peu d'emphase, l'éloge de Thomas n'en est pas moins un tableau instructif et parfois réellement éloquent de toutes les parties de la philosophie de Descartes. L'éloge de Gaillard est inférieur, mais cependant contient une remarquable appréciation de l'influence de Descartes sur le perfectionnement de la méthode et du goût dans tous les ouvrages de l'esprit (1).

Enfin la philosophie elle-même du XVIIIe siècle, dans ce qu'elle a de bon, porte évidemment la trace du cartésianisme, de son esprit, de sa méthode, de ses principes, et je ne crois pas lui faire tort en revendiquant pour Descartes tout l'honneur du peu de vérité qu'elle renferme. Pour l'émancipation et la souveraineté de la raison humaine, que lui restait-il à faire après le *Discours de la Méthode*? Si Locke, comme déjà nous l'avons dit, et Condillac après lui, suivent jusqu'à un certain point la méthode psychologique et se préservent du matérialisme, n'est-ce pas de Descartes qu'ils tiennent cette méthode? Si parfois la philosophie du XVIIIe siècle recule devant les conséquences extrêmes de ses principes, c'est encore pour s'en tenir ou pour revenir à Descartes. Ainsi avons-nous vu Voltaire, cet impitoyable railleur des idées innées, défendre l'existence d'une idée innée de justice et admettre une raison universelle. Dans son *Esquisse historique des progrès de l'esprit humain*, Condorcet invoque aussi les lois immuables du juste et de l'injuste, quoique d'ailleurs il prétende tout faire dériver de la source unique de la sensation.

(1) L'accessit fut remporté par l'abbé Couanier Deslandes. Au nombre des concurrents malheureux était Mercier. Il en garda, à ce qu'il semble, rancune à Descartes, car étant membre des Cinq-Cents, en 1798, il prononça contre Descartes et la philosophie un discours déclamatoire qui fit échouer la proposition présentée par Chénier de transférer ses restes au Panthéon.

Mais j'ai déjà signalé cette merveilleuse contradiction des philosophes du XVIIIe siècle qui, en métaphysique, veulent tout ramener à la sensation, et font intervenir une raison universelle, une justice et des droits absolus en morale sociale et en politique. Quoiqu'ils méconnaissent son essence divine, il y a une parenté entre la raison que sans cesse ils invoquent pour le droit et la liberté de tous, et la raison de Malebranche, de Bossuet, de Fénelon nous révélant à tous les mêmes vérités, nous imposant à tous les mêmes devoirs ? Enfin n'avons-nous pas démontré que le XVIIIe siècle tient du cartésianisme cette doctrine de la perfectibilité, dont trop souvent on a voulu lui faire exclusivement l'honneur ?

Il faut voir aussi, non seulement une inspiration de la conscience et du bon sens, mais aussi du cartésianisme dans les éloquentes protestations et dans les dissidences éclatantes des écrivains éminents du XVIIIe siècle, tels que Montesquieu, Turgot, Rousseau, quoiqu'ils n'aient pas fait profession de cartésianisme. Comment croire que Montesquieu n'ait pas été cartésien, quand il loue avec tant d'enthousiasme « ce grand système de Descartes qu'on ne peut lire sans étonnement ; ce système qui vaut lui seul tout ce que les auteurs profanes ont jamais écrit ; ce système qui soulage si fort la providence, qui la fait agir avec tant de simplicité et de grandeur ; ce système immortel qui sera admiré dans tous les âges et toutes les révolutions de la philosophie, qui est un ouvrage à la perfection duquel tous ceux qui raisonnent doivent s'intéresser avec une sorte de jalousie (1). » On sait d'ailleurs combien peu Montesquieu est sensualiste dans la définition de la loi et de la justice. « Avant qu'il y eût des lois faites, il y avait des rapports de justice possibles... Dire qu'il n'y a

(1) Œuvres posthumes, in-8, p. 102.

rien de juste ni d'injuste que ce qu'ordonnent les lois, c'est dire qu'avant qu'on eût tracé de cercle, tous les rayons n'étaient pas égaux.... Il faut donc avouer des rapports d'équité antérieurs à la loi qui les établit (1). » Il dit de même dans les *Lettres persanes* : « La justice est un rapport de convenance entre deux choses. Ce rapport est toujours le même, quelque être qui le considère, soit que ce soit Dieu, soit que ce soit un ange, ou enfin que ce soit un homme (2). »

L'enthousiasme de Turgot pour Descartes égale celui de Montesquieu. Il se plaint qu'on ait pris à tâche d'immoler la réputation de Descartes à celle de Newton, et à la fin de son célèbre discours sur les progrès de l'esprit humain, il s'écrie : « Quel mortel a osé rejeter les lumières de tous les âges et les notions mêmes qu'il a crues les plus certaines? Il semble vouloir éteindre le flambeau des sciences pour le rallumer lui seul au feu pur de la raison. Veut-il imiter ces peuples de l'antiquité chez lesquels c'était un crime d'allumer à des feux étrangers celui qu'on faisait brûler sur l'autel des dieux? Grand Descartes, s'il ne vous a pas été donné de trouver toujours la vérité, du moins vous avez détruit la tyrannie de l'erreur. »

A quelle source Rousseau, le plus illustre et le plus éloquent contradicteur du sensualisme au XVIIIe siècle, a-t-il puisé les sentiments et les idées au nom desquels il proteste contre cette triste philosophie? Lui-même nous apprend, dans ses *Confessions*, qu'il avait été initié à la philosophie par des maîtres et des auteurs cartésiens, pendant son séjour aux Charmettes. « Je pris beaucoup de goût aux conversations de M. Salomon, médecin et grand cartésien. Il me semblait

(1) 1er Chapitre de l'*Esprit des Lois*.

(2) Lettre 81.

que j'anticipais avec lui sur ces hautes connaissances que mon âme allait acquérir quand elle aurait perdu ses entraves. Ce goût que j'avais pour lui s'étendait aux sujets qu'il traitait (système du monde de Descartes), et je commençai de rechercher les livres qui pouvaient m'aider à le mieux entendre. Ceux qui mêlaient la dévotion aux sciences m'étaient les plus convenables; tels étaient particulièrement ceux de l'Oratoire et de Port-Royal. Je me mis à les lire, ou plutôt à les dévorer; il m'en tomba dans les mains un du P. Lami (Bernard), intitulé *Entretiens sur les sciences*. C'était une espèce d'introduction à la connaissance des livres qui en traitent, je le lus et le relus cent fois, je résolus d'en faire mon guide (1). » On n'a pas assez remarqué les réminiscences cartésiennes qui abondent dans la profession de foi du *Vicaire savoyard*. En plus d'une partie, la profession du *Vicaire savoyard*, comme le *Traité de l'existence de Dieu* de Fénelon, n'est qu'un commentaire dramatique et éloquent du *Discours de la méthode*. C'est aussi par une sorte de doute méthodique que débute Rousseau. « J'étais, dit-il, dans ces dispositions d'incertitude et de doute que Descartes exige pour la recherche de la vérité... Mais le doute sur les choses qu'il nous importe de connaître est un état trop violent pour l'esprit humain. » Il reprend donc à nouveau l'examen de toutes les connaissances qui l'intéressent, « sur une règle facile et simple qui le dispense de la vaine subtilité des arguments. » Cette règle est celle de Descartes et formulée presque dans les mêmes termes, car il se résout à « n'admettre pour évidentes que les connaissances auxquelles dans la sincérité de son cœur il ne pourra refuser son consentement. » La première vérité qu'il rencontre et par laquelle il sort du doute, est aussi celle de

(1) *Confessions*, livre 6.

sa propre existence. « J'existe, voilà la première vérité qui me frappe. » Il abandonne ensuite un peu les traces de Descartes, passant immédiatement de la vérité de son existence à celle de l'existence des objets des sensations, c'est-à-dire de la matière, laquelle mue et ordonnée lui révèle une intelligence suprême, dont l'existence est son second article de foi. Mais bientôt il y revient par la manière dont il établit son troisième article de foi, qui est l'immatérialité de l'âme. Rousseau, comme Descartes, oppose à la pensée essence de l'esprit l'étendue essence de la matière. Non, s'écrie-t-il, l'homme n'est point un ! « Pour moi, je n'ai besoin, quoi qu'en dise Locke, de connaître la matière que comme étendue et divisible pour être assuré qu'elle ne peut penser. » Dans la liberté il voit encore une autre preuve de la spiritualité, et sur l'une et sur l'autre il fonde l'immortalité. Avec quelle admirable éloquence il flétrit la morale abjecte de l'intérêt ! Il ne craint pas de se servir de ce terme d'inné si décrié au XVIIIe siècle pour l'appliquer au principe de la justice. « Il est, dit-il, au fond des âmes un principe inné de justice et de vertu sur lequel, malgré nos propres maximes, nous jugeons nos actions et celles d'autrui comme bonnes ou mauvaises, et c'est à ce principe que je donne le nom de conscience. » On peut dire que Rousseau a emprunté ses meilleures inspirations au cartésianisme.

Ainsi la tradition cartésienne se continue à travers tout le XVIIIe siècle, depuis Fontenelle et Daguesseau, jusqu'au cardinal Gerdil. Elle a une suite non interrompue de représentants et de défenseurs avoués qui, quoiqu'ils n'égalent pas leurs prédécesseurs plus illustres du XVIIe siècle, n'en sont pas moins dignes d'estime pour avoir vaillamment lutté contre l'empirisme en métaphysique, en morale et même en esthétique avec les principes de Descartes et de

Malebranche. Mais, lorsqu'après la tourmente de la Révolution, le calme renaissant permit d'aviser de nouveau aux études spéculatives, il semble que la philosophie de Condillac eût seule échappé au naufrage. Elle seule a la parole à l'école normale, elle seule est représentée à l'Institut. Le principe que toutes les idées viennent des sens est un axiome qu'on ne prend plus la peine de démontrer. Cabanis commençait ainsi la lecture d'un de ses Mémoires sur les rapports du moral et du physique : « Citoyens, nous ne sommes pas réduits à prouver que la sensibilité physique est la source de toutes nos idées et de toutes les habitudes qui constituent l'existence morale de l'homme. » En 1806, l'Institut décernait solennellement un grand prix de morale au *Catéchisme universel* de Saint-Lambert. Or, cette morale couronnée était tout entière fondée sur l'intérêt. L'impossibilité d'établir en dehors de la religion chrétienne une morale plus pure, voilà la raison par laquelle le rapporteur justifiait le choix de l'Académie. Il fallut, en 1811, une certaine audace à M. Laromiguière pour toucher à cette arche sainte du *Traité des sensations*, et pour oser ne pas approuver la transformation de la sensation en attention.

Cependant la patrie de Descartes et de Malebranche ne pouvait longtemps rester enfermée dans la métaphysique de Condillac, et bientôt, la chaîne rompue de la tradition cartésienne fut renouée avec éclat. M. Royer-Collard ne fit que commencer cette heureuse révolution, développée et achevée par le génie de M. Cousin. Qui n'a pas présent à l'esprit le triste état de la philosophie en France au commencement du XIXe siècle, ne peut convenablement apprécier leur œuvre et leurs services. Quelle éternelle reconnaissance n'est pas due aux hommes qui ont relevé parmi nous tous les principes de la morale et de la religion naturelle! Mon intention n'est pas de faire ici l'histoire et l'éloge de l'éclectisme ; je veux

seulement faire remarquer que, sauf les hypothèses où s'était égaré le cartésianisme, et la physique mise à part, l'éclectisme n'est au fond qu'un retour à la grande philosophie du XVIIe siècle. Il n'a sans doute pas dédaigné les richesses étrangères. Il a été à l'école de Platon ; il s'est instruit à Édimbourg et à Kœnigsberg ; il a puisé à toutes les plus grandes et les plus pures sources de l'idéalisme ; mais avant tout et plus directement, il relève de Descartes et de Malebranche. Joignez la doctrine de la raison de Malebranche au *Discours de la méthode* et aux *Méditations* de Descartes, et vous avez sa vraie généalogie. Sous ses auspices, dans le premier tiers du XIXe siècle, à l'encontre de la révolution qui, au XVIIIe siècle, avait renversé Descartes au profit de Locke, une autre s'est accomplie, non seulement dans les académies et dans le monde, mais dans les écoles. Grâce à cette révolution, en quelques années, tout le terrain perdu en France par le spiritualisme, pendant un demi-siècle, a été reconquis. Nous pouvons dire que le XIXe siècle est revenu à Descartes, et que cette histoire du cartésianisme est l'histoire des origines, l'exposition et la critique de la méthode et des principes de la philosophie contemporaine.

Pour corriger les erreurs du cartésianisme, nous n'avons pas eu besoin de sortir du cartésianisme lui-même. Telle est la grandeur et la fécondité de cette école qu'en son sein même, et à côté de ses propres erreurs, on trouve le tempérament et le remède. Les erreurs s'y redressent et s'y corrigent, comme les vérités s'y confirment et s'y développent. Il suffit d'aller de Descartes à Malebranche, ou de Descartes et de Malebranche à Leibnitz. Nous avons signalé l'erreur fondamentale de la métaphysique de Descartes, dans la tendance à faire toutes les créatures purement passives, à laquelle se rattachent la volonté confondue avec le jugement, les causes occasionnelles, la création continuée, même l'au-

tomatisme, et d'où part la voie qui mène à Spinoza. Mais combien de cartésiens en France et en Hollande ont solidement réfuté Spinoza ! Et à qui revient l'honneur d'avoir coupé, pour ainsi dire, le spinozisme dans sa racine, en réformant la notion de substance, si ce n'est au plus grand et au plus original des philosophes suscités par Descartes, c'est-à-dire, à Leibnitz ? Si Descartes s'est trompé en attribuant l'indifférence à la liberté de Dieu, et en méconnaissant le caractère absolu des vérités de la raison, combien son erreur n'est-elle pas magnifiquement réparée par son disciple Malebranche ? Où trouver une plus belle démonstration de l'union indissoluble de la liberté de Dieu avec sa sagesse, et de la conformité essentielle de toutes ses volontés avec ses perfections infinies, avec la justice, avec l'ordre qui est sa nature même ? Là-dessus la *Théodicée* de Leibnitz elle-même n'ajoute rien à celle de Malebranche. Si Descartes paraît tomber dans un spiritualisme excessif, ou plutôt dans un spiritualisme abstrait, en enlevant à l'âme la force et la vie, pour ne lui laisser que la pensée, c'est encore Leibnitz qui le corrige, en unissant la force et la vie avec la pensée, en lui substituant un spiritualisme réel et vivant. Fénelon s'est-il égaré sur la question du pur amour, et semble-t-il incliner à un dangereux mysticisme, d'autres cartésiens, Malebranche et Bossuet, combattent son erreur. Descartes avait eu le tort de mettre la morale comme la foi, en dehors de la philosophie ; elle y est ramenée par Geulincx, par Régis, par Malebranche, par d'autres encore.

Voyons maintenant les vérités se confirmer et se développer dans le sein de cette même école. La théorie des idées innées de Descartes se transforme en celle de la raison par Malebranche, Bossuet et Fénelon. Malebranche et Fénelon donnent un nouveau jour à la preuve de l'existence de Dieu par l'idée de l'infini. Descartes, aux preuves de l'existence de

Dieu, n'avait joint que quelques vues incomplètes sur ses attributs et sur sa providence. Mais quel admirable développement ces germes ne reçoivent-ils pas de Malebranche et de Leibnitz ! Quel progrès de la théodicée de Descartes à celle de Malebranche, et de celle de Malebranche à celle de Leibnitz !

Mais si Descartes avait laissé quelque chose à faire à ses successeurs pour la doctrine, il ne leur avait rien laissé à faire pour la méthode. Or, c'est par son esprit et par sa méthode, plus encore que par ses doctrines, que le cartésianisme a exercé une si profonde et si décisive influence sur la philosophie et sur la société moderne. On a trop dit, pour qu'il soit besoin d'y revenir, que Descartes a achevé l'émancipation de la raison humaine ; mais il faut dire aussi qu'en même temps il l'a réglée. Il émancipe la raison par le doute méthodique ; il la règle par la grande loi de l'évidence, par le précepte d'aller du connu à l'inconnu, de se replier d'abord sur elle-même, et d'y prendre le point d'appui pour s'élever à Dieu et pénétrer dans l'ontologie.

Nous sommes donc fiers de relever d'une telle école et d'un tel maître. Cependant, qu'on veuille bien ne pas se tromper sur nos véritables sentiments, si nous nous rattachons étroitement à la philosophie du XVII[e] siècle, et si nous condamnons celle du XVIII[e], nous n'avons garde de condamner les idées de réforme sociale et politique, de justice et de droit auxquelles eut l'honneur d'être associée la philosophie du XVIII[e] siècle. Nous les revendiquons au contraire comme de rigoureuses conséquences de la doctrine d'une raison impersonnelle, éclairant, unissant, égalant tous les hommes, et leur donnant à tous un prix infini (1). La

(1) J'ai développé ces conséquences sociales et politiques dans mon ouvrage sur la raison impersonnelle.

contradiction singulière d'un apostolat en faveur de la justice et du droit, joint à la profession d'un dogme philosophique qui en contient la plus radicale négation, voilà ce que nous n'acceptons pas du XVIIIe siècle.

FIN DU SECOND ET DERNIER VOLUME.

TABLE DES CHAPITRES.

Pages

Pages

Pages

FIN DE LA TABLE DU SECOND ET DERNIER VOLUME.

ERRATA DU PREMIER VOLUME.

Page 15, ligne 12, qu'il a pu s'en inspirer l'idée, *lisez :* pour l'idée.

Page 101, ligne 13, suivant, *lisez :* suivent.

Page 105, ligne 34, cette substance et, *lisez :* est.

Page 191, ligne 21, les esprits animaux, une mobilité excessive, *lisez :* doués d'une mobilité, etc,

Page 347, ligne 12, et par la seule déduction, il arrive à l'âme et à chacun des principes qu'il a posés sur la nature et sur les attributs, *lisez :* et il arrive à l'âme par la seule déduction des principes, etc.

Page 578, ligne 8, à la fin du XVIIIe siècle, *lisez :* au XVIIIe siècle.

ERRATA DU SECOND VOLUME.

Page 132, ligne 28, l'immatérialité de ses voies, *lisez :* l'immutabilité.

Page 168, ligne 1, fonder tout son système. Quoiqu'il, etc., *lisez :* fonder tout son système, quoiqu'il.

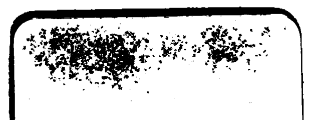
Page 247, note, Nicolas Sternon, *lisez :* Sténon.

Page 380, ligne 26, il a le droit, *lisez :* il a droit.

Page 407, ligne 9, par porte de, *lisez :* par la porte.

Page 528, ligne 13, il est mis, *lisez :* il est pris.

Page 633, ligne 16, des écrivains éminents, *lisez :* de quelques penseurs éminents.





E FEELINGS,

TIONS.

BY

RLES BRAY.

THIRD EDITION.

LONDON:
IMAN, GREEN, LONGMAN, AND ROBERTS.
1860.

CONTENTS.

CHAP. I.

CHAP. II.

THE EDUCATION OF EACH FEELING CONSIDERED SEPARATELY.

PREFACE.

EDUCATION has been correctly defined as the developing and perfecting of all our faculties. Without a definite and systematic knowledge of the human faculties, education in this sense is evidently impossible, and the time has arrived when, as a science, it must be inseparably blended with mental philosophy. Vague generalities ought no longer to be tolerated, but we ought to be able to state exactly what we wish to do—what we would have or not have: what feelings or intellectual faculties are in individual cases weak and require cherishing; what are too strong and require repressing; and what feelings especially we should wish to predominate in the character. The knowledge to guide us in these particulars is at present very vague and unsatisfactory, and based more upon custom and tradition and "old woman's tales" than upon science. It is the aim of this work to give a more systematic direction to our inquiries in this department, and we have to ask the indulgence of our readers for the dry nomenclature which always attends, more or less, on attempts at classification.

With respect to the management of children no very definite rules can be laid down, all children requiring different treatment according to the difference of their dispositions; and there is but one great rule invariably applicable—viz., to be ourselves what we would wish our children to be. Precept, without this, is comparatively useless; children's minds are fed and formed by the mental atmosphere which surrounds them; if we are selfish, they will become so too; if our morality and religion are little more than deference to public opinion, we must not expect that any higher feeling than love of applause will be developed under our guidance. We may more easily deceive ourselves in the knowledge

of our own hearts than we can deceive children, who, with their bright, intuitive vision, early learn to distinguish between truth and shams. Immediately children are entrusted to us, a kind of second education commences in ourselves: all that we say, do, and even feel, is imitated—we see the reflex of ourselves in others, and, startled into consciousness by the fac simile, frequently for the first time begin to inquire what we are, and what we ought to be. In the course of our own early training, our immature powers were incapable of reflecting upon the nature of the different feelings which influenced us; but now, when we have to direct others, we feel that a correct analysis of the heart is necessary. The object of this present edition is not so much to assist in the direct education of children, as in this second education of ourselves; to aid self-knowledge and self-development: or, if it were not thought too ambitious, we might say, that we aim at supplying a new system of moral philosophy, based upon an analysis of the use and abuse of each faculty, and its direction to its proper and legitimate objects.

If we would ascertain the purposes for which God has formed us, we must study the nature of the faculties with which He has endowed us, and make use of each faculty in the direction for which its nature shows it was evidently intended.

In our scheme, what Dr. Whewell calls *dependent* and *independent* morality, that is, the "intuitive" system and that based upon "utility" are blended, neither being able to act without the other. Thus we find in nature certain primitive impulses which make us wish to be kind to others; to respect and venerate whatever is great and good; and to do on all occasions what is right, irrespective of consequences, that is, at "whatever cost of pain and loss;" but these feelings, however strong, in no way indicate what is kind, or great and good, or right; of themselves they are mere blind impulses, as likely to go wrong as right, requiring, therefore, the direction of the reason. Reason requires a rule for its guidance, and all systems, even that of Dr. Whewell himself, are ultimately driven to "utility," or the Greatest Happiness Principle," for this rule. It is comparatively of no use to feel the

desire to do what is right, unless we know what *is* right, and it is of little use knowing what *is* right, without the desire to do it.

Mr. Buckle, in his late surprising work on the History of Civilization, evidently confounds the knowledge of what is right with the desire to do it, that is, Moral Principles with Moral Feeling; and because the first have undergone little change for the last three thousand years, he underrates the influence of moral *feeling* on the progress of Civilization. He says, "in reference to our moral conduct, there is not a single principle now known to the most cultivated Europeans, which was not likewise known to the ancients." This is very true, but the true progress of civilization is not marked by the progress of "opportunity," or by any "improvement in external circumstances," or by the mere knowledge of moral principles, but by our increased disposition to act in accordance with such principles. The far greater number of the actions of even the most reasonable, and almost all the actions of the mass, of mankind, are what Hartley calls automatic, that is, involuntary—the produce of feeling, not of intellect. Mr. Buckle says, "The child born in a civilized land is not likely, as such, to be superior to one born among barbarians; and the difference which ensues between the acts of the two children will be caused, so far as we know, solely by the pressure of external circumstances; by which I mean the surrounding opinions, knowledge, associations—in a word, the entire mental atmosphere in which the two children are respectively nurtured." Now this is altogether opposed to fact, and the source of this and of almost all Mr. Buckle's errors of principle lies in his not giving sufficient importance to the fact of the connection of mind with organization, and to his appearing altogether to ignore what is equally proved, that the strength of mind both in thinking and feeling, is in proportion to the size of the material organ with which it is connected; consequently, if the moral organs are small, moral feeling will be weak, and the moral manifestation or action will be weak in proportion, whatever the pressure of external circumstances or the mental atmosphere in which the child is nurtured. Mr. Buckle, however, admits "that it may be, owing

to some physical causes still unknown, the average capacity of the brain is, if we compare long periods of time, becoming gradually greater; and that therefore the mind, which acts through the brain, is, even independently of education, increasing in aptitude and in the general competence of its views." "Such, however," he says, "is still our ignorance of physical laws, and so completely are we in the dark as to the circumstances which transmit the hereditary transmission of character, temperament, and other personal peculiarities, that we must consider this alleged progress as a very doubtful point." We think, should Mr. Buckle's attention ever be turned to the discoveries of Gall and Spurzheim, he will find that they were not quite so much in the dark on this subject of hereditary tendencies as he appears to be; that the law for our guidance is, that exercise increases mental power and increases the size of the material organ, and that that increased size and *aptitude* are transmitted, not in "long periods of time," but from generation to generation, and that the advance of civilization is more properly measured by such increased méntal power than by the "opportunities" and circumstances surrounding it.

Ivy Cottage, near Coventry, May 1, 1860.

THE EDUCATION OF THE FEELINGS, OR AFFECTIONS.

CHAPTER I.

MENTAL CONSTITUTION.

THE education of the feelings, or formation of the disposition, is a part of education which, up to the present time, has been comparatively neglected; not so much because its importance has been unrecognized, as because the too general want of definite knowledge concerning the affections and the moral springs of action, has prevented its being pursued systematically.

The object of this branch of education is the cultivation, by exercise, of those feelings which make us *wish* to do that which we *ought* to do. The mere knowledge of our duty, without the disposition to perform it, is of little use, or at most, but one small step gained; and yet, education, conducted as a system, has commonly stopped short at this point. Food is absolutely necessary to support life, but it is a question whether the mere knowledge of this, would always be sufficient to induce us to take nourishment, if Nature had not endowed us with a strong desire to eat when requisite. The wants of our moral nature being less obtrusive, the laws which govern them are not so well understood; and yet it is equally certain that, with respect

to religion and morality, that is, our duties to God and our neighbour, the Creator has not been satisfied with merely telling us what we ought to do, but has also implanted feelings—such as love and reverence towards Himself, the moral sense, benevolence—which make us desire to perform the duties which His laws have pointed out to us. With this difference, that while the animal appetite is a full grown instinct from the first, these incipient germs of our higher nature may lie undeveloped, without watchful culture.

The cultivation of the feelings, or moral training, will be found to bear the same relation to happiness, as the observance of the laws for the due regulation of the bodily system, bear to health; and for the proper management of the feelings it is quite as necessary to know what they are, as it is to know the functions of the different organs of the body; and as important to treat each mental faculty separately, as to distinguish the heart from the lungs, the lungs from the liver; so that we may not apply our remedies to one organ when the disease is in another.

It is the province of mental philosophy to show what are the functions of the mind, to explain the manner in which they act, and their adaptation and relation to external objects. No such analysis of our mental constitution has yet been generally received, neither is it yet commonly understood that such is essential in education. But if education be a method of treatment of the mental faculties, how can it possibly be adapted to their direction when we know not the nature of these faculties, or what their mode of action? Experience may have enlightened us a little here and there as to the best method of treating some of them; but the character of this knowledge has hitherto much resembled that of the quack practitioner, who having discovered a remedy for one disease, although ignorant of the nature of both remedy and disease, applies it to the cure of all.

The little light that has been gained from experience, can never be properly systematized and applied to education, until the nature of our mental constitution be made known.

A parent is apt to think that the knowledge he possesses of his own heart is sufficient for the guidance of the affections of his children; but dispositions differ so widely, that we frequently cannot have a falser guide, than to judge of others by ourselves. The precept "know thyself," is very partially obeyed, and the knowledge of self which is attained is generally far too imperfect and indefinite to be applicable to the systematic training of the feelings.

Natural Philosophy has of late made rapid strides, and vastly augmented the power of man over the physical world; but because mankind have hitherto been unacquainted with the relation that such results bear to the nature of mind, education is very much as it was before all this light shone upon us; consequently, the happiness of the world has not increased in a corresponding proportion with the multiplication of our comforts and conveniences.

The clearest analysis of the mental constitution, and the most practical, is that presented by Phrenology. This is admitted even by metaphysicians, who are not disposed equally to admit that each mental faculty is in connection with separate parts or organs of the brain.

Phrenology assumes, First: That the brain is the organ of mind.

Secondly: That it is not a single organ, but a congeries or bundle of organs, manifesting a plurality of faculties; and

Thirdly: That vigour of function bears a relation, *ceteris paribus*, to the health and size of the organ.

It results from this that the mind and body are so intimately related, that it is quite impossible to separate moral from physical training. Nevertheless, the greater part of our remarks

will be found independent of the truth of the phrenological propositions.

The mental constitution may be thus divided. The feelings consist of

THE SELF-PROTECTING.

Appetite for Food.
Combativeness.
Destructiveness.
Secretiveness.
Acquisitiveness.
Constructiveness.
Cautiousness.
The Love of Life.

THE SELF-REGARDING.

Self-esteem.
Love of Approbation.

THE SOCIAL.

Amativeness.
Philoprogenitiveness.
Adhesiveness.

THE MORAL.

Conscientiousness.
Benevolence.

THE ÆSTHETIC.

Ideality.

THE RELIGIOUS.

Veneration.
Hope.
Wonder.

Concentrativeness, Firmness, Imitation — these faculties may furnish equal aid to all.)
The Feeling of the Ludicrous.

Of course it is not intended to assert that each of these faculties, or set of faculties, act separately in forming states of mind, but only that they constitute the principal ingredient—many of the other feelings necessarily mixing with them.

To these must be added the intellectual faculties, consisting of

The External Senses.

The Perceptive Faculties, and the Reflective.

I am sorry to use technical language which may be repulsive to some readers, but the terms must be considered as mere signs to which distinct ideas will be attached afterwards.

Every one possesses these faculties more or less developed, and their different combination in different persons constitutes the difference in individual character. Thus some are brave, some timid—some firm, others yielding—some proud, others modest, according as some faculty, or group of faculties, predominates.

Each feeling will be treated of separately, showing its use in the mental constitution, and also its abuse, so that in moral training we may know what to aim at, and what to avoid. The faculties will then be considered in groups, in order to appreciate the relative strength desirable for each to attain.

CHAPTER II.

THE EDUCATION OF EACH FEELING CONSIDERED SEPARATELY.

THE SELF-PROTECTING FEELINGS.

APPETITE.

Appetite appears to belong more properly to physical than to moral education, but it bears too strongly upon the latter, both in its use and abuse, to be omitted mention here.

The pleasures of taste are amongst the first sensations that a child experiences; they assist materially in forming the bond which unites it to its natural guardian and instructor; and from childhood to age, by their direct and reflected influence, add largely to the stock of human enjoyments. Let it not therefore be expected that children can be made to despise such pleasures; they cannot, and they will not. Let us strive rather to give them a healthy direction. The body must be fed and its waste replaced and repaired or the mind cannot maintain its vigour; and we have undoubted evidence that the intention of Nature with regard to man is that the lower propensities shall give impulse and strength to the higher. Indulgence of them beyond this point she does not fail to punish.

Let then attention to this rule be a point of conscience with children. Eating is of the first importance, and so is the management and direction of the appetite, both as regards quantity and quality. As to quantity, children should be early

taught to judge for themselves. Let them be instructed to discriminate between their feelings after a wholesome, moderate, but sufficient meal, and those which follow excess either in quantity or quality. Let a feeling of shame and self-reproach be associated with the suffering which results from over-eating, or from improper food. Let them be commiserated for the wrong they have committed, not for its consequences; and let it be shown how future privation must follow present indulgence. It is better for them to learn thus to judge wisely for themselves, than be restricted to a certain allowance, which not even the most careful parent can at all times apportion to their real requirements. Nature will do this if her indications be attended to; and children must be taught to understand and obey them. Never let it be forgotten that in this, as in all cases, it is the object of education to teach a child to decide wisely for himself, not only when under the control of parents and instructors, but in all circumstances, and in all places. Who has not admired the well-trained child, patiently waiting his turn to be served, however hungry he may be, quietly taking what is set before him; and although without any nursery mentor at his elbow, firmly resisting the temptation to gourmandise and the injudicious kindness of "Oh, you *must* have a piece more! Only a little piece, there's a dear!" "This *cannot* hurt you, I am sure!"

To insure a healthy appetite, children should enjoy fresh air, and bodily exercise in plenty; not only by regular walks out of doors, but by active cheerful play within; they should have a place appropriated to their use, where they may jump, and skip, and exhale the exuberance of their spirits, without annoyance to the sober members of the family. Their meals should be regular, and not too far apart; their diet nutritious, simple, but not too unvaried. A constant sameness of food produces a distaste which, of itself, causes a longing for

forbidden food, from the craving of nature for variety. Children do not require the stimulants which in more advanced age may be beneficial, and to them they are pernicious, but within wholesome limits it is desirable that their palates should be gratified in the choice of food for them; their inclinations will not then be so readily excited to improper indulgence. A child should only be allowed to eat at meal-times, with very slight exceptions, which a sensible mother will know how to make; such as giving a piece of bread or biscuit to divide the time between breakfast and dinner if it be too long. How frequently do we see this rule, one of the simplest for the preservation of health, broken, and digestion continually disturbed by the interruption of fresh food! A child cries—it is pacified with something eatable. Sometimes the child, more sensible than its nurse, turns away its head, and resists the unseasonable offer, until coaxed into overcoming its natural reluctance, —"because it is *so* nice."

A common practice seems to be to make the enjoyment of eating the grand ultimatum. It is held out as the strongest inducement to "behave well;" it is the promised reward of obedience; it is the convenient resource of the nurse "to keep the child quiet;" it is the bribe of the friendly visitor to gain the child's attention; it must furnish occupation to the child when its restless attempts to acquire a knowledge of things around it are troublesome. The very infant's tears are assuaged by anticipations of the "nice pudding" that is coming, its own impatience is heightened by the affected impatience of the nurse, who excites instead of allaying the eagerness for selfish gratification. If in addition to all this, children continually see their elders taking anxious "thought what they shall eat, and what they shall drink," can it be wondered at, that they should over-rate the importance of the pleasures of appetite, and that such lessons should be seldom unlearned in after life.

Sweetmeats and other delicacies are indeed a common reward for the good deeds, and the denial of them a common punishment for the sins of childhood. The mischief arising from this is not only the training up children to be gluttons and epicures, which it must infallibly do by making the gratification of the palate of such paramount importance; but a greater evil is to be dreaded—the weakening of the moral sense by supplying an unworthy and temporary motive to obedience when a higher one alone can be adequate and permanent. An example may illustrate this. "Mrs. — was very anxious (as every right-minded mother must be,) that her child should be religious, and no pains were spared to make him so, as will appear. The boy (not four years old,) was brought down to dessert. In due course the nurse came in to take him to bed, when this conversation took place:—Mamma—'Say your prayers, my darling.' Boy—'I won't.' M.—'Oh, yes—now *be* good. Show Miss such-an-one how prettily you can say your prayers. (Silent, pouting lips.) M.—'Come now, you don't know what Grandmamma has for you.' Boy—'What?' M.—'An orange.' Grandmamma—'There's Shamrock (the dog,) now, make haste, or we'll get Shamrock to say pretty prayers.' M.—'Yes, dear, now do—because of the orange, you know.' Will it be believed that this chattering had the desired effect upon the boy? Worked upon by greediness and vanity, he lisped the Lord's Prayer in a sulky, muttering manner, was called a good boy, and went to bed, but *without the orange.* When he asked for it, 'to-morrow' was the answer. Here were lessons in plenty; here, in five minutes, were inculcated impressively greediness, stupid surrender of the understanding, vanity, lying, and hypocrisy."* Lessons—little needed, for where from

* Monthly Repository.

original constitution or from early mismanagement the selfish feelings are strong, they will produce such fruits in abundance, unless counteracted by assiduous moral culture. The contant recurrence of the temptations to the abuse of appetite, render it in such cases difficult to manage, but that well-educated children can and do control it by opposing to it the moral feelings is daily proved. Dr. Johnson describes "politeness" as consisting in giving no preference to oneself; and I have seen a child choose the smallest orange, the least rosy apple, the most uninviting corner of cake, and leave for his companions the nicest piece, the finest fruit—and this unconscious of any observing eye.

It is much to be doubted whether very young children, under the age of five or six, should be obliged to keep silence at meals, and not ask for what they want. "Sit still; do not ask, and you will have what is proper for you," is very well at a more advanced age, when children are able to judge of and appreciate the propriety and justice of such restrictions as applied only to themselves and not to those about them. In young children let everything be expressed, let the mind be clear as crystal. What they shall eat is necessarily an object of great interest to children, and they cannot but look with eagerness and longing curiosity on the dishes before them. Let the child say his wish aloud, and by your immediate refusal or acquiescence, put him out of all suspense about it as soon as possible. It is much easier to refuse what is improper at once than afterwards, when you know the child has been many minutes looking and longing; a refusal then frequently excites a sense of injury and injustice which had it been given at first and at once it would not have done. Such refusals, however, should be as few as possible, as it is impossible to prevent children from considering it an "undue preference" for grown-

up people to indulge in that which is denied to themselves, and thus early imbibing a lesson in selfishness. Much more attention is due to dieting, that is, to a varied and wholesome food, in proper quantities, than is ordinarily paid; and when we consider how much the benevolent designs of Nature are frustrated in the perversion of this eating propensity, the waste of life, and happiness, and the amount of suffering it occasions, we may be held excused for dwelling so long upon its due exercise and restraint. Dr. William Sweetser judiciously observes, "That there exists a corresponding action between the moral feelings and the *viscera;* that the particular condition of the former may either determine, or be determined by, that of the latter. Indigestion, for example, is well known to be sometimes the consequence, and sometimes the cause, of an irritable and unhappy temper. A sour disposition may either occasion, or result from a sour stomach. Thus, in some instances we sweeten the stomach by neutralizing the acerbity of the temper, while in others we sweeten the temper by neutralizing the acidity of the stomach. Who but must have felt his digestion improve under the brightening of his moral feelings? And who but must have experienced the brightening of his moral feelings under the improvement of his digestion? The reason will now be manifest why those children who are so unfortunate as to be indulged with cakes, pastry, sweetmeats, and the like indigestible articles, other things being the same, require the rod so much oftener than such as are restricted to more plain and wholesome food. Indeed, an exclusive diet of bread and milk, united with judicious exercise in the open air, will often times prove the most effectual means of correcting the temper of peevish and refractory children."

The loss, physical and mental, resulting from the absurd habit of upper-class society with respect to the table;—by the three courses, and late dinners—the over-eating and drink-

ing—will perhaps be better considered after it is determined what a man ought to be when all his higher powers are fully trained and developed.

COMBATIVENESS.

It is this feeling that supplies natural or physical courage, but the word Oppositiveness, perhaps, better points out the inherent feeling to which the above term is applied, namely, the opposition which rises in the mind when any obstacle presents itself to its desires. The world is full of difficulties and dangers, and the pathway to all that is really excellent is so beset with obstacles, that in addition to moral courage and intellectual force, an instinct to do battle—a pleasure in overcoming difficulties for its own sake, irrespective of the end to be attained, has been added. The attitude of defiance which the mind assumes by means of this faculty, harmonizes it, so to speak, with a rugged and difficult world. The feeling then requires directing rather than restraining. The judicious educator will not be so anxious to check the disposition to contend, as to provide it a legitimate field of action; he will endeavour so to interest the other feelings and the intellect in pursuits high and excellent, that the whole force of the combative propensity may be brought to bear on the difficulties which must here necessarily be encountered. In early childhood the deficiency of Oppositiveness is felt to be a happy circumstance; the child is docile and tractable, takes a suggestion immediately, does as he is bid, has no will of his own. Cause for congratulation, however, lessens every year. The least trifles discourage; at lesson-time you are wearied with the constant whining, "I can't do it;" and at play-time you are mortified to see one pursuit after another abandoned at the slightest diffi-

culty. The boy wants courage and manly spirit to encounter and overcome.

The love of contention and opposition for their own sake constitutes the abuse of the faculty; the proper management of it, therefore, when in excess, evidently consists in exciting its direct manifestation as little as possible. By the force of sympathy, the manifestation of Combativeness in one person immediately arouses the feeling in another; in children especially, the outward expression from another's mind is reflected as in a mirror. In correcting a child this fact should never be lost sight of. If our tone be harsh and captious, the child's feelings will be arrayed against the reproof, instead of softened into contrition. "You are *so quoss!*" a little boy said, pouting to his mother, who asked him to do something which did not fall in with his humour at the time. "Am I cross?" replied she, in a tone the perfection of sweetness and gentleness. The child's temper melted immediately, and he stood silent and abashed under the sense of his own unreasonableness. On the other hand, the reflection from our own combativeness in so instantaneous, that it is sometimes hard to say on which side the discipline is first and most needed. A mother sees her child doing something wrong; in a sharp angry tone she desires him to desist immediately. The child's disposition to oppose is roused by the tone of the reproof, and he still persists; upon which the mother repeats the command still more sharply—perhaps adding a threat by way of enforcing it. But this also is disregarded, as is every succeeding attempt to procure obedience, because the child's oppositiveness is sure to be excited in proportion to the mother's. The warfare perhaps terminates by the mother's giving way first, while she satisfies her conscience by declaring that "Papa shall know all about it when he comes home, and will be sure to punish you," thus showing very evidently her own

incapacity, and making Papa a bugbear. If, as is often the case, the mother magnanimously perseveres, enforces obedience, and punishes the resistance, almost equal mischief is done. While she is exulting within herself upon her proper display of authority, and boasting that she knows how to manage her children with firmness, she little thinks that by her own injudicious conduct she herself was the cause of disobedience in her child; and that instead of having gained she had lost considerable authority by having lost in the child's esteem and affection. He will do the same thing again when his mother is not present, because he has no motive but fear to deter him.

A child never fails to perceive if the punishment be inflicted in a spirit of combativeness or in sorrow and affection, and the remembrance of this, when calm is restored, makes the whole difference as to whether the fruits of the lesson be good or evil. If, however, in the first instance, the mother had laid down her command in a perfectly kind, gentle, yet firm manner, the child must have been ill-trained beforehand if he did not obey immediately. Even without positive harshness, there is often an indescribable somewhat in our manner or intonation which never fails to excite rebellion. Some teachers of good sense and quick sympathy have excellent tact in perceiving to a nicety the tone which will ensure obedience: to others this perception could never be conveyed, owing to certain deficiencies in their own organization, and these latter are often puzzled to account for their powerlessness. We smile at the lamentable ignorance of cause and effect on the part of the poor mother who has no remedy for the rebelliousness of her young urchins but a box on the ear; but the utter want of tact and common sense is often as obvious in many a polished lady, who corrects her child in most elegant English, but with a manner and emphasis irritating to the last degree. It is to be feared that the Golden

Rule is not much heeded in the management of our children, as there is mostly a lurking persuasion, when the two wills come into collision, that it is theirs to endure, and ours to inflict; otherwise the precept, "Do as you would be done by," would throw light on many a dilemma of this kind, and suggest the right course in multitudes of cases where no other general rule can be applied. Put yourself as much as possible in your child's place. Picture to yourself the kind of admonition that would have the most power over your own mind, the tone of voice and manner that could least excite passion and rouse opposition, and adopt that. Do not attempt to drive, but always to lead. When a child is interested in some object of his own, do not, by a sudden command, interfere with it, but rather allow him a few minutes' grace, and gradually divert his attention from one thing to another. Do not unnecessarily thwart your children in their little objects; for however insignificant they may appear to you, they are all-important to them, and pursued with proportionate eagerness. The temper of no child is proof, or ought to be proof, against the frequent, useless intermeddling of some parents and nurses, by whom he is allowed to bring nothing to an end, and obliged to relinquish all his little projects uncompleted. The more a child possesses of the spirit of opposition, the more uniformly kind and considerate should its instructors be.

When strong and joined to great self-esteem this feeling becomes very difficult to manage either in ourselves or children. It then begets almost an unconscious habit of opposition to all that is either suggested or proposed by other people. Everything must originate with self, or it is ignored and put down at once. It may be even so strong and unreasonable as to give the idea that the desire to contend comes from other people and not from ourselves, as in the Scotsman, who, upon a friend mildly suggesting that it was a fine day, immediately rejoined

"And wha said anything against the day, I'd like to know; you'd quarrel with a stone wa'." I have seen the feeling so strong as to induce a person to put down a statement as untrue from another which he himself had made only an hour before, but for the minute had forgotten that it had originally come from himself. The most important thing to be inculcated in the direction of this faculty is, that it should never be exercised but in connexion with the sense of duty, and so indissoluble should be the association between them, that the disposition to contend and dispute should never arise without the voice of conscience urging the question, "Is it consistent with the rights of others, with truth and justice, to contend this point?"

The minds of many persons are kept in a continual ferment by the predominance of this feeling, together with self-esteem, which leads them even to resent as an offence on the part of others conduct in which not the slightest offence was intended. At a single word construed by them into an indignity, or into a disposition to injure them, the feeling is in arms, all comfort and equanimity of temper is destroyed, and the unhappy individual suffers far more mentally than he could have done from the offence, had it been real instead of imaginary.

But we must not only control and guide the feeling, but where it is deficient take means to stimulate and strengthen it, for it is almost impossible to attain eminence in any active direction in the world without it. Constantly encourage the child to meet and overcome obstacles without your aid, and never let him rest satisfied to leave anything half-finished. Dangers and difficulties must be daily created. Riding, climbing, and for some children even shooting and hunting may be resorted to for this purpose. We must not hide danger, or always guard children from it by our power and experience, but teach them to meet it boldly. Let them know the consequences to be incurred, and the pain to be borne, and teach

them to bear it. Courage consists in meeting danger, not in blindly overlooking it. The most mischievous results may often be witnessed from surrounding children—boys especially, —from their earliest infancy, with those whose duty is made to consist in doing everything for them, in guarding them from every little danger and inconvenience, clearing every path and obstruction, and constantly coddling and waiting upon them, instead of teaching them to meet and overcome all their little difficulties themselves, and occasionally helping them to do so. Under such mistaken kindness, this faculty becomes frequently paralyzed; and all is done that can be done to make a puny, puling, weak, effeminate character.

DESTRUCTIVENESS.

Nature bestows no qualities that are not intended to conduce to the good of the individual and to his fellow-beings; this endowment of Destructiveness, although most mischievous in its abuse, in its right application is most necessary and useful. It is supposed to give the inclination to destroy; in its abuse, it is the desire of inflicting pain for the sake of giving pain, that is, cruelty.

The feeling in its proper state helps to produce energy of character, indignation against wrong, and resolution to inflict *necessary* pain; but uncontrolled by the moral faculties, it becomes anger, passion, revenge, cruelty, the love of tormenting.

These latter manifestations of destructiveness often make their appearance very early. Some young children have a

strange propensity to torture and kill flies and other little animals within their reach, which propensity entirely disappears in after life, when other feelings have combined to temper the pure destructive instinct. It is obviously expedient never to excite the faculty by allowing a child to witness any act of destruction whatever; as little as possible to make allusion to killing and cruelty of any kind; and always to avoid associating the animal food eaten at table with the lambs, pigs, or poultry he meets with in his daily walks. If we must be devourers of our fellow-creatures, let us keep our cannibalism in the back ground as much as possible.

The charge of favourite animals will have the best tendency to counteract the propensity, by creating a habit of kindly feeling towards living creatures. If parents or teachers have unfortunately a constitutional repugnance towards some species of animals, they will do well to conceal it, and like a lady of our acquaintance, allow their lap to be filled with black beetles rather than communicate a shudder of disgust; since the feelings of dislike and fear in young children are seldom unaccompanied by those of anger and cruelty, although they may be in ourselves.

The expression of this feeling in petty revenge is often foolishly encouraged by nurses, "Did the naughty stick fall down and hurt baby?—*beat* naughty stick!" and even if a brother or sister are the offenders, the same amiable spirit of retaliation is impressed. A lady once trod inadvertently on the toes of a little cherub-faced girl; she pursued her like a fury, and would not be appeased till she had stamped on her toes in return. The natural tendency of this feeling is an eye for an eye, and a tooth for a tooth. Parents themselves frequently punish their children on the same principle for an involuntary error, provided its consequences are vexatious to themselves. The tone of correction in general partakes too much of passion

and the spirit of revenge rather than of sorrow and of love. While this is the case, we cannot expect children to learn to subdue the irritation of temper they feel when anything displeases them, and the habit once formed of giving way to it will be most difficult of subjection in after life. When united with an excess of this feeling there is a considerable love of opposition in a child, the temper becomes extremely difficult to manage, and perhaps the only way to succeed is to avoid as much as possible all occasions of exciting it, so that the feeling may decrease for want of exercise; while at the same time we cultivate diligently the moral and reasoning powers to oppose it. Even in the cradle the discipline should be begun; everything that is liable to excite the temper, to rouse the irascible feelings, should as far as possible be avoided, and when once excited, instead of leaving the child to cry and wear its passion out, its attention should be diverted and its feelings changed. From want of proper caution in small instances like this, a child frequently commences life with a bias in the temper and disposition not easily to be remedied.

Sometimes, when the outward burst of passion is conquered, the feeling which dictates it finds vent in spiteful actions or ill-natured words; in more advanced life, in bitter sarcasm or cutting inuendoes. Let the young be taught, that the amount of pain which is given to others under the influence of such a feeling is the measure of the offence committed, whatever may be the tone or gesture that accompanies it.

The love of mischief seems to arise partly from this propensity and partly from the want of proper occupation for a restless, active spirit. Let children have plenty of useful and innocent employment found for them and they will not be so fond of exercising their faculties to the destruction of things around them.

The feeling, like all others, is most readily caught from

sympathy. An atmosphere of passion and destructive feeling may be created, and as we have seen, an ordinarily mild, kind, and polite people, breathing and stimulated by such an atmosphere, may become cruel and ferocious and live in a sea of blood. Benevolence, kindness, justice, best control this faculty.

What is usually called Temper results from this feeling, and the way in which it arises or shows itself afterwards depends upon the other feelings with which it may be combined, and which may predominate in the disposition. With some, anger is a sudden outburst and soon over, and is quickly succeeded by the wish to make amends for the pain it may have given, or the mischief it may have wrought in its raging. This is where respect and kindness, and, above all, conscientiousness predominate in the character, and where there is an absence of concentrativeness, secretiveness, and cautiousness. In others, anger burns internally, and is vindictive, sulky, and lasting; in this case the latter feelings, together with pride, are in excess, and the former frequently deficient. But conscientiousness is the great desideratum in every character, and tends above all to keep every other feeling in its proper place and bounds. It is this that,—whether we are open or sullen, forgiving or vindictive, whether our anger is transient or lasting,—always ultimately brings us back into the right path and desire "to do only as we would be done by:" and there are some people that we rather like than otherwise to see angry, because we know that when the fit is over, and their conscience begins to call them to task, they will be overflowing for some time to come in every good and kind and generous feeling. I have known some naughty boys take advantage of this reaction of feeling, and get a flogging on account, well knowing that they could get almost anything they chose to ask afterwards. Destructiveness without benevolence leads to great

severity. Old soldiers describe the *furor* that comes over them in battle,—the maddened blood-shot eye, the love of blood, and delight in killing for its own sake. But this delight in blood is an abuse, not the proper use, of an otherwise necessary feeling.

SECRETIVENESS.

The mind requires a covering as much as the body, and this faculty, properly exercised, furnishes the desire to conceal thoughts and feelings which are better not exposed. It is true that "the truth must not be told at all times," that true wisdom and benevolence often forbid the utterance of the thought which is in our hearts; that it is better to suppress certain feelings or ideas than by publishing them to give useless pain to others; but, however valuable secretiveness, or the tendency to conceal, may be in matured life, as assisting in the formation of proper reserve, prudence, and that "better part of valour—discretion;" the instinct requires less notice in early childhood with respect to its use, than its abuse.

It is necessary clearly to see the young mind in all its inmost workings as well as outward manifestations, in order to direct it aright. A child should therefore repose unlimited confidence in one or both of his parents; and that he may be encouraged to this, fear should be banished from the intercourse; the child should learn to look upon them as sympathizing friends who will enter into all his feelings and enjoyments, and to whom he may freely communicate his thoughts upon all occasions. They will thus be able to give the right direction to the feelings

and propensities, and uproot error before its growth shall have injured, as all error must do, the truths already planted. It is scarcely credible to those who have not minutely observed it, to what a train of errors *one* false perception will give rise in the mind of a child. A French author justly observes on this subject, "Error, dangerous in itself, is still more so by propagation: one produces many. Every man compares more or less his ideas together. If he adopt a false idea, that united with others produces such as are necessarily false, which combining again with all those which his memory contains, gives to all of them a greater or less tinge of falsehood." Again he says, "A single error is sufficient to degrade a people, to obscure the whole horizon of their ideas." These errors can only be properly removed at their source, which is not easily discovered unless children are in the habit of confiding closely in their instructor; if he be a judicious one he will not despise their little ideas, nor ridicule their mistakes or simple misapprehensions.

A child who was very literal in his ideas, had often heard the passage of Scripture read, "Even the very hairs of your head are all numbered," and received from it the idea, that a figure denoting its particular number was inscribed on each hair. One day his brothers and sisters were amusing themselves with a microscope, and called him eagerly to look through it at a few hairs placed underneath. He looked at it earnestly for some time, and then muttered, "I don't see the number!" His companions laughed at the absurdity of his exclamation. He was abashed at their laughter and did not explain, but the idea remained in his mind that the Bible had said something that was not true.

It is the mistaken idea of some parents that in order to secure the confidence of their children, they must assume a sort of infallibility, and must never let it be found out that their

own knowledge is at fault. When therefore they are taxed with questions that they cannot answer they evade them by such prevarications as "Want of time just then to attend to them,"—"Not a proper question to be asked,"—"Beyond a child's capacity to understand,"—and so on. Such parents little think how much they undermine confidence by this and every species of shuffling, which children are sure to detect and almost as sure to imitate. It is their duty to qualify themselves in every possible way for satisfying the desire for knowledge in their children; but if they cannot, let them simply and honestly confess their ignorance, and become fellow-learners with their children to find an answer, if the question is worth answering. A half-educated mother, who pretends to no more knowledge than she really has, but who has the wish for more, commands much more the respect and confidence of her children than if her learning and acquirements were the bluest possible, because they know that what she professes to know, she really does know, and because it is the instinct of humanity from childhood upwards to respect and confide in truth and honesty far more than in extent of knowledge. It is the same with moral deficiencies. Parents know that they ought to be models for their offspring, and sometimes therefore wish it to be assumed that they are so, and tacitly forbid their own weaknesses being made subject of comment before the children. The little creatures, however, make comments enough about them amongst themselves, and perhaps learn that hypocrisy is a grace for the drawing-room, and truth a luxury for the nursery. Perfect candour towards our children with respect to our own failings,—shewing that we earnestly desire to correct them if we can, and if we cannot, using them as a warning for their benefit,—is the best possible way of making them candid and above all disguise in return. If we really seek the good of our children and not our glorification, in many

cases the precept, "Confess your faults one to another," may be acted upon even between parents and children in preference to the adoption of any one-sided confessional.

Where real confidence exists between parents and their child, there is little danger to be apprehended even from a naturally secretive disposition, because the parents will be able to see its workings, and counteract them where they are tending to evil. They will encourage the confession of faults by leniency, and prove to the offender that openness is more advantageous than concealment. When a child with such a disposition is treated with severity or indifference, when his thoughts and feelings, if he does utter them, are disregarded, when the avowal of a fault draws down the chastisement instead of averting it, what can we expect but that he should use cunning to attain his wishes, and falsehood to evade punishment? If deceit and lying be made his interest, he will practise them.

The summary modes of punishment still in frequent use, such as corporal punishment, solitary confinement, or tasks for all species of misconduct, have a strong tendency to call the propensity we are speaking of into exercise. Children not seeing the connexion between the penalty and the offence, naturally enough conclude, that to avoid the former they have only to conceal the latter. The proper punishment for a fault which God himself has appointed for us, is the natural consequences of the error. We should, therefore, in order to correct a fault, allow these natural consequences to fall upon the child, who will thus generally see the connexion between them, and abstain from its commission in future; but when these consequences are not plainly discernible, or are too remote to operate sufficiently, the punishment should have reference to the offence. For example, he is permitted to play in a garden upon condition that he wilfully damages nothing; he tramples down the young and tender plants to reach the unripe fruit,

which he plucks—the natural consequence is the loss of the flowers and fruit in their season. But he has also broken the condition on which he was admitted—the punishment for this is exclusion from the privilege, until a sincere conviction of his error vouches for his better fulfilment of the condition. Or, in a fit of passion, he may have hurt or injured his companions—the natural punishment is the being left by them until the state of mind which induced the commission of the fault is changed, and he seeks their society and forgiveness, sensible of his own error in alienating those whose companionship is necessary to his happiness. The only proper and effectual remedy for error is to show why it is error, and to excite the desire to correct it; merely to forbid it under certain penalties, without this conviction of the understanding, rather induces the child to commit it, when he can do so with impunity.

As motives to obedience, the selfish feelings should be appealed to as little as possible, even in early childhood; and when the moral feelings have been cultivated and strengthened, not in any case. Thus we should not appeal to a child's appetite, or his fear, to his desire of applause, or pride; but to his sense of right, his desire to make us happy, his love and veneration for God, from whom, as he may soon be taught to perceive, all his enjoyments proceed.

Whilst we deprecate most earnestly the abuse of the faculty under notice, we must not forget entirely its use, even in childhood. Under the guidance of the moral powers, it gives rise to some valuable qualities of mind; to a prudent reserve, and in after life to a judicious tact and management, to a proper regard for time, place, and circumstance. It will put a bridle on the tongue, and enable us to conceal those feelings which the deceit or selfishness of others would take advantage of,—for we must not "wear our heart upon our sleeves, for daws to peck at." Children under this influence will suppress the

outward indication of the selfish feelings, that they may not interfere with the enjoyment of others. They will bear pain without complaining, that they may not give pain to those around them; they will prefer to keep their uneasy sensations to themselves, rather than oblige everybody near to participate in them. They will be modest and unobtrusive, not demanding for their ideas, their concerns, first attention, but repressing their impatience until their turn for notice arrives.

An open, frank, ingenuous disposition is the most lovely of all, and that to which we can the soonest attach ourselves; but it does not always follow that a child of reserved temper is disingenuous; love of truth, candour of spirit, and a warm affectionate disposition may dwell under the natural reserve. Kindness and trust will cherish and draw forth the best feelings of such a nature, while severity and suspicion will act upon it with most baneful influence.

We should always avoid all double dealing, or even double meaning. Let us never make any profession before children which we do not mean,—profess, for instance, to be glad to see people whom we are not glad to see, and whom immediately before we were speaking against. If we ever wear two faces, children will soon learn to imitate us. *Magna est veritas et prevalebit.*

The love of truth and candour can never be cultivated with success whilst children see a disregard of it in others. If it were universal, if the light of truth were permitted to shine upon our characters and conduct, how much better should we feel ourselves obliged to be, what a different race should we become! Thousands of actions which are now performed because we think no one sees them or will find out the motives that induced them, would be replaced by such as would bear the day-light. A sound writer observes, "There is nothing that we ought to reject with more unalterable firmness than

an action that, by its consequences, reduces us to the necessity of duplicity and concealment. No man can be eminently respectable, or amiable, or useful, who is not distinguished for the frankness and candour of his manners. This is the grand fascination by which we lay hold of the hearts of our neighbours, conciliate their attention, and render virtue an irresistible object of imitation."

There are two classes of character with which we are all familiar—those whose feelings and emotions may all be said to go on outside of them, and those who keep all their thoughts and feelings to themselves. This openness or reserve depends very much upon the strength of this faculty and its combination with cautiousness and love of approbation; and the whole character, and particularly the way in which it affects others, very much turns upon the proportion of secretiveness in it. Under the influence of this combination, every other feeling expresses itself with a distinctive difference; and however alike in opinion and principle persons may be in whom this difference exists, this similarity is little apparent. We are drawn at once to the frank, candid, open-hearted person, but our love is more lasting for the prudently reserved. We dislike loud expression even where the virtues are alone concerned, and the reserved person is much less likely to offend in all other respects than the open one. We place the clear light of truth to be desired above everything, but the close person will frequently find his account in his reserve, as the world often gives credit for sense where there is only silence, and believes a well to be deep when it is only dark. Strong hope with this feeling weak, leads to great loquacity, and often betrays short-comings against which there would be no other than this self-witness.

ACQUISITIVENESS.

The love of acquisition is so widely spread in the world, that, as in the case of the last-mentioned faculty, there is far less occasion to advert to its use, than to its abuse. We *must* accumulate to provide against want, both for our own sakes and for that of our offspring, who for years are unable to provide for themselves,—and this is its use; but to its almost universal abuse, and to the want, in general, of clear ideas as to the nature of real happiness, consequently to the misuse of property when acquired, are owing many of the prevalent evils of society at the present day.

We have passed from a military to a commercial age, and the aims of the one are pursued in almost the same unreasoning spirit as those of the other. The general crusade in pursuit of wealth is almost as mad as that for the recovery of the Holy Sepulchre. The spirit of gain has seized the whole population, at least in these Northern latitudes; and accumulation for its own sake, or for the sake of mere animal indulgence and of the most absurd, paltry, and vain distinctions is universally prevalent.

Boys are too frequently brought up to consider the acquirement of property as almost the chief end and aim of their existence; and if not the letter, this is at least the spirit of the instructions they receive: business must be attended to before everything else, and all other duties are to give place to it. In this faculty we have an illustration of what *may* be done in the cultivation and strengthening of the feelings, for we continually meet with instances in which it has become so strong by constant action that the whole life is spent in its exercise, from the mere love of acquiring, without reference to the end for which acquisition is made. More frequently, however, persons amass all they can with the object of purchasing with it, not

rational enjoyment, but what they conceive to be a higher place in the scale of society, by means of a larger establishment, horses, carriages, a luxurious table, and a magnificent appropriation of every animal gratification; and in the midst of the most lavish expenditure, acquisitiveness is in full activity, heaping up luxuries round about the centre, self.

People live to get rich, instead of getting rich to live, in the higher acceptation of that term. Love, truth, and beauty, music and poetry, nature and art, these are the true objects of existence; but these are sacrificed, and the greater part of life spent in acquiring riches, merely that we may eat, drink, sleep, clothe and ride luxuriously, and otherwise lead the life of a mere animal. To be a man in all that distinguishes man from the brute, is not the object, but to get rich; for in the present state of society a man is not measured by his manhood, but by his money. Money secures for us the necessaries of life, leisure, and opportunity for the pursuit of truth, the enjoyment and cultivation of the beautiful in nature, art, and above all, it adds to our power of helping others, and makes social intercourse easy and agreeable. For all these purposes money is really power, and its acquisition a legitimate object of pursuit; but when we give the best years of our life to its attainment, after these wants have been reasonably provided for, even worldly aggrandisement is but a poor exchange for our souls. This is the true worship of the devil-Mammon, in opposition to the worship of God. We live in this contaminated moral atmosphere, and it is difficult to prevent young people from catching the contagion; but they should be early taught the real objects of life, that they may not lose its end in acquiring the means; that it is within ourselves that the springs of happiness must arise, and not in any external advantages: and that all the highest requirements of our nature God has made as plentiful as pure air and water; and that the power to take

in the "landscape" is better even than the possession of the "land" itself. Teach them first "to seek the kingdom of God and His righteousness," with the perfect certainty that all *these things* "shall be added unto them;"—that riches, whether acquired by themselves or others, are a charge and responsibility, to be spent in furthering the development of mind, and the spirit of love in man, and in promoting the happiness of the whole sensitive creation.

In early life the feeling is disposed, particularly when fully developed, to act separately, and a child should be taught to set no value upon anything except in proportion to its utility. The two ideas—the thing, and its use, should never be disjoined. The disposition to hoard, to collect a number of things together for the mere sake of being possessed of them, of calling them "mine," as much as possible should in every instance be repressed, and they should be valued as the means of giving pleasure to others. What more common ground of nursery strife than the love of possession? The child tired of its plaything, throws it carelessly aside, until his little brother takes it up; the feeling of property rises,—he instantly snatches at it, and cries, "Johnnie shan't have it! It is *mine!* Papa gave it to *me!*" Johnnie thinks present possession a good title, and holds it fast. A struggle, and perhaps fight ensues, until nurse settles the question between justice and benevolence as she best can, with very confused notions on the subject—most likely by an angry shake, or box on the ear, of the elder combatant.

It is not intended that children should not be taught to respect others' rights, but merely that they should learn gracefully to yield their own on fitting occasions, when the greater pleasure of others can be gained by it.

Many well-intentioned persons in whom the propensity to acquire is strong, from its having been in constant exercise all their lives, foster selfishness and avarice in their children,

while they think only that they are engendering a proper spirit of economy. Many wise saws are employed for this purpose, such as "a penny saved is a penny gained," &c. There was one mother who told her children always to keep their eyes fixed on the ground when they took a walk, because they possibly might find something that other people had dropped.

If we blame the selfish hoarding of that which might be made most beneficial to others, the waste of it is still more reprehensible; the needless waste of one particle that would be serviceable to others, is wrong. The frugality which avoids this is so distinct in its nature from meanness or stinginess, that it may safely be insisted on with children without fear of making them miserly.

As the abuse of Secretiveness leads to lying, so the abuse of this faculty leads to theft; but both feelings must be badly trained indeed ever to lead to these low and disreputable vices, except in the very necessitous classes. Avarice and covetousness also arise from the undue activity of Acquisitiveness. But we suspect that other abuses of this feeling will be found besides these which lie so evidently upon the surface. If a man consumes more than he produces, it certainly must be at some other's expense; and it is time we began to inquire seriously at whose expense it is. What a man receives for his labour now, certainly to a very small extent depends upon what he produces, but upon laws of supply and demand and *laissez-faire*, by which three-fourths of humanity are kept in bondage to the other fourth.

It is acquisitiveness which induces individual accumulation, and upon which the law of property is based. This law may have well served an infant world and may be still as necessary, and may be always necessary; but we think considerable modification of it will be required, not only as to what properly constitutes individual property, but also as to what properly

gives the claim to it. The joint product of capital, skill, and labour require a more equal division. For the use of land, machinery, capital, for superintendence and liberty to work, for distribution and protection, the working man now gives eight hours labour out of every twelve; and one-seventh of the population here, in Great Britain, take two-thirds of the annual income or produce. Now this is an unjust division, and the same advantage is taken by society, as was taken by Jacob of Esau, to deprive labour of its inheritance. But what has given society the power to do this? Certainly the unreasoning and instinctive tendency in the labouring class to multiply the supply of labour beyond the demand for it; and the remedy is alone to be found in the check to this. The check to population in the whole sensitive creation below man is found in their eating one another. Reason was intended as the check in man, but it has not hitherto so acted; and here lies the secret of most of the misery of the world, and here alone its remedy. Provident marriages are maintained by law in other countries; they are not allowed even to be mentioned here. We desire no Government interference, but we desire to educate and so otherwise raise the condition of the operative that he shall feel all the advantage of his improved condition and consequently resolve to maintain it by providence in all departments, especially in marriage. By so checking the increase of his own numbers, and making labour scarcer, he will be able to make better terms with the capitalist. Now, for a man with 12s. a-week to bring twelve children into the world, for whom he cannot possibly provide, and who have no chance of being supported but by the labour of others, is thought no immorality; but the day is probably not far distant when the question will arise even among the working men themselves, why they are to work extra every day to keep the too large families of their neighbours. We trust at least that the day is gone by for the exercise of the

royal bounty upon such exhibitions, and that the day is not far off when it will be thought, not a meritorious act, but a gross immorality to bring children into the world without a probably fair prospect of their support. Mr. J. S. Mill, in treating of the probable future of the working classes, who constitute the great bulk of the population in all countries, and speaking of the "organization of industry," and the various other means by which their condition may be improved, says:—"I cannot conceive how any person can persuade himself that the majority of the community will for ever, or even for much longer, consent to hew wood and draw water all their lives, in the service and for the benefit of others; or can doubt that they will be less and less willing to co-operate as subordinate agents in any work, when they have an interest in the result, and that it will be more and more difficult to obtain the best workpeople, or the best services of any workpeople, except on conditions similar in principle to those of Leclaire, (who gives in Paris a share in the profits.) Although, therefore, arrangements of this sort are now in their infancy, their multiplication and growth, when once they enter within the general domain of popular discussion, are among the things that may most confidently be expected."

CONSTRUCTIVENESS.

As the last faculty gives the desire to acquire and accumulate, so this gives the desire to construct, to make machines, and to use tools to enable us to do so. At first sight it may seem to have little to do with moral education, but if employment be necessary to the health of both body and mind, it is very desirable to cultivate that power which disposes us to seek it.

In some children its development is so remarkable that it cannot remain unnoticed. Their little fingers are always trying to execute the designs shadowed forth in their imaginations, and though the fair image is apt to look very clumsy and ill-proportioned when it is embodied, the young operatives acquire manual dexterity in their repeated attempts to accomplish their ideas, until the well-rigged boat, the freely-working steam-engine, stand forth in miniature perfection to reward their perseverence. In such cases the faculty will, unless checked by peculiar obstacles, or intellectual deficiencies, go on developing itself until it leads to success in some branch of science or the arts which require mechanical skill;* but in few children is the propensity so deficient that they might not always employ themselves profitably in its cultivation if materials were afforded them, and if the usual prohibition were not laid upon "making a litter."

Persons who teach music, the piano for instance, know how desirable it is that their pupils should begin early to use the keys, as their fingers then acquire a facility which cannot be attained in after life; in the same manner children, under the instinctive impulses of this propensity, if properly assisted and instructed, gain a mechanical dexterity of infinite service to them in almost all the pursuits of life, and which might very much lessen the necessary term of apprenticeship to any manual employment. When this facility in the use of the fingers is not acquired early, and when the natural disposition to it is deficient, it can seldom be afterwards attained, and an inaptitude for all manual operations will be conspicuous through life. Building houses, bridges, &c., with wooden bricks, or with cards, joining dissected maps, cutting figures in paper, drawing, are all

* It might seem unnecessary to point out the absurdity of compelling such children to enter into a line of profession quite at variance with this natural taste, if we did not so often see it committed.

exercises of this faculty, and therefore useful in-door amusements; but it should be borne in mind that children are always happier when a pleasant employment to themselves is also of use to their elders, and they will work with great alacrity at it if their attention be not confined too long. As boys grow older, the juvenile workshop will become an excellent school for the propensity.

In all ranks, power and skill in the use of the hands are most desirable. Vacant minutes and hours may then be filled up with useful and agreeable occupation which would otherwise be devoted to listlessness and ennui, and the mind is refreshed for renewed exertion. When the mind has been over-excited or disturbed, manual occupation tranquilizes it, and restores its equilibrium, when study would only increase the evil. In the tedium of sickness its assistance is invaluable, by gently drawing off the attention from the languid and uneasy bodily feelings which accompany the lighter degrees of suffering.

The needle and its kindred labours are the never-failing resource of the one sex; and where the faculty of constructiveness has been properly educated, the pencil, the tool-box, the chemical apparatus, and many other implements of art or science, will furnish the other with useful and interesting employment in the intervals of more important avocations, or of mental labours.

When the faculty is largely developed, it generally leads to great facility in using the fingers for all mechanical purposes; but it is a feeling, not an intellectual faculty, and only generates the wish therefore, and does not give power. It requires to be joined to large form, size, weight, and imitation, to make a good workman.

CAUTIOUSNESS.

Combativeness gives the desire to meet and to repel danger —Cautiousness, on the contrary, to avoid it. Here is one of Nature's frequent paradoxes ; but the result of the two feelings equally strong, would be caution, prudence, and circumspection.

A disposition in which this quality is super-abundant, will present some of the same difficulties in its management as those proceeding from a secretive temper. A dread of the consequences of speaking the truth may have the same effect as a disposition to hide it. When these original tendencies are found united, it will require a strong exercise of the superior powers of the mind for the maintenance of truth and sincerity on all occasions. Without, however, any disposition to deceit, we sometimes see children of a naturally timid temper guilty of falsehood under the strong dominion of fear. It does not follow necessarily that the character will prove false; for with the cultivation of the moral powers, moral courage will grow, until falsehood is feared more than truth coupled with any consequences.

The constant and earnest effort of the instructor must be to inspire the moral courage which shall dare to act uprightly, whatever may be the immediate consequences; and also to put the prudence and circumspection which result from a cautious disposition under the guidance of benevolence, so that they may lead to watchful care and consideration for the interests and well-being of others, rather than to an over-anxiety for those of self.

If the natural share of cautiousness be too small, in order to guard against rashness and precipitation, children must be taught early to calculate the consequences of actions, and be led to discern the mischiefs which may arise from hasty, ill-

advised conduct. How much pain and trouble often originate in one inconsiderate step, a few incautious words!

Cautiousness must be also considered in the relation it bears to physical, as well as to moral excitements.

Before children understand the nature of the objects around them they have reason to be cautious, and therefore in them the feeling usually predominates. Education must step in to prevent caution from degenerating into timidity, and its deficiency from giving rise to heedlessness. If a child be heedless, the most effectual method of cure, when it can be adopted without serious mischief ensuing, is to let him feel fully the consequences of his rashness. If he will put his hand too near the fire, let him be burnt; if he will over-balance himself, let him fall down; if he will teaze the cat, let her scratch him; and these self-taught lessons will make a more lasting impression than many a prudent warning or angry admonition. On the other hand, children who are naturally timid are frequently made cowards by the injudicious care and attention of those around. For example, the child in attempting to run alone tumbles and falls down; the whole family start up alarmed, anxious inquiries and ejaculations are poured into the child's ears, until he begins to find out, what he would scarcely have known otherwise, that he has been hurt. Then begins a roar, and then are redoubled the expressions of commiseration, and meanwhile the child thinks to himself, "What a perilous adventure! What a little hero I was to tumble down!" A thousand unheeded bruises would do him less harm than the ill-timed sympathy. From having every trifling mishap made a matter of such prodigious importance he will soon learn to consider pain a mighty evil, and his own pain especially to be lamented and guarded against, and will perhaps grow up one of those selfish, calculating persons, who never can persuade themselves to do a good action, without being first morally cer-

tain that not the slightest inconvenience will be thereby entailed upon themselves. We do not mean to say that children are to be treated with unkindness and neglect; but it is truer kindness to try to render the mind superior to pains and trials, than to let such pains and trials get the mastery.

We may hope that the time is almost gone by when the fears of children are purposely excited by imaginary objects of terror, when superstition is engendered for life in order to enforce temporary obedience;—the folly, the cruelty, the wickedness of this practice has become sufficiently obvious to the intelligent, and even nursemaids have begun to catch the enlightenment of the day in this respect; but there is still another fear which is sometimes too much impressed upon the minds of children, and this is—the fear of death. The representations of death itself in pictures, and in pictures too that are given to children for their amusement, are of a hideous and revolting kind. The accompanying circumstances of death, churchyards, sepulchres, and coffins, are associated in their minds with dreariness, gloom, and superstitious horrors. "A child came running into its mother's room one day, sobbing violently, 'Mamma, Mamma, I don't like to die; all the dirt will get into my eyes!' and thus it is we spoil the wise arrangements of Providence! introducing them to the childish mind before it can take any but the most partial possible view of them. The child will probably never lose the impression which he that day had received from his maid; perhaps will never feel the charm which there is in the thought of that gentle sleep, which dissolves our mortal body, and perhaps reposes the spirit, intervening between its earthly and heavenly career."*

There is more to be feared from excessive timidity than from too great rashness; we should, therefore, be careful to give this faculty as little stimulant, as little exercise as possible—for

* Monthly Repository.

every faculty is strengthened by exercise, and weakened by inactivity. Children can no more help feeling afraid than they can help feeling the tooth-ache. It is absurd, therefore, and very injudicious only to laugh at their fears, unless a cheerful laugh will help to dispel them and restore confidence. We ought to protect children as much as possible from imaginary fears until they are of an age to see their groundlessness and until other feelings have acquired sufficient strength to supply moral courage. Feelings are aroused more by sympathy with others than by precept and lectures; particularly is fear caught from what is seen of the feeling manifested by those about us. Richter says, "One scream of fear from a mother may resound through the whole life of her daughter; for no rational discourse can extinguish the mother's scream."* Early fears have nothing to do with reason, and are to be treated as we would treat a bodily ailment. However unreasonable their fears, do not force children to bear them: show their groundlessness if possible, and accustom them to objects of terror by degrees. Never let us judge of their state of mind by our own. We say this equally with reference to all the feelings, for in no case are the feelings of a child and of a grown-up person alike. This too common mistake of judging children by ourselves is productive of infinite error and wrong. Timidity, over-caution, indecision, arise from the excess of cautiousness, and such weaknesses are incompatible with greatness, or even with success in any high object.

Large Cautiousness and small Combativeness lead to excessive timidity; that is, to natural cowardice.

Very large Cautiousness and small Hope produce great depression and despondency, and a gloomy view of all things: frequently leading to suicide.

* Levana, or The Doctrine of Education.

Combativeness, Destructiveness, and Cautiousness in excess, make an irritable, peevish temper.

LOVE OF LIFE.

This faculty produces an instinctive wish to preserve life for its own sake, independently of the pleasure or pain with which it may be accompanied. It induces men to cling to life in circumstances in which otherwise existence might not be thought desirable. This instinctive feeling it is which perhaps, more than reason or principle, prevents men escaping from temporary suffering by suicide. It is this feeling, assisted by Hope and Wonder, which has, in all countries, unaided by a supernatural revelation, originated the idea of a future state. Little can be said here with reference to the education of the feeling, although much mischief results from the too common mode of treating the subject of death. The consequence of the injudicious representations so frequently made is the great dread of death that sometimes embitters the whole of life; the only antidote to which feeling is the faith which enables us to place our ultimate fate, with unbounded confidence, in the hands of our Father who is in Heaven.

THE SELF-REGARDING FEELINGS.

SELF-ESTEEM.

Self-esteem must not be confounded with *selfishness*, which belongs to all the lower feelings of our nature; although when naturally powerful, or when undisciplined by the superior

faculties, it fearfully increases the activity of the lower feelings. Self-respect or esteem of ourselves, when associated as it ought to be with the moral sentiments, is a powerful instrument of good. It is absolutely essential to decision of character, and to the maintenance of a straightforward course in the path of rectitude; for as we can have no reliance upon ourselves without it, no faith in our own judgment, we shall be continually liable to swerve on one side or the other under the influences of opposing opinions. It is better perhaps, upon the whole, to have too much rather than too little of the feeling. Of those who have put themselves prominently forward in the world, either for good or for evil, few have been deficient in it. The fear of self-degradation is a powerful aid in the resistance against temptation. Honour, which is in most cases another name for self-esteem, when properly founded, cannot allow its possessor to descend to meanness, to improper pursuits or companions, and it will do much to prevent the debasing indulgence of the inferior propensities.

Richter says, "Do not fear the rise of the sentiment of honour, which is nothing worse than the rough husk of self-esteem, or the expanded cover of the tender wings which elevate above the earth, and its flowers. But to raise and ennoble that honour of the individual into honour of the race, and that again into honour of the worth of mind, never praise him who has gained a prize, but those who rank below him; give the honourable title, not as a distinction for the steps which have been mounted, but as a notification of neighbourhood to what is higher; and lastly, let your praise afford more pleasure because it shows that you are pleased than for the distinction it gives."

And what is a proper foundation for self-respect? The consciousness that our feelings and conduct obey, in the main, the dictates of duty and benevolence, and that these latter reign

too powerfully in our minds to permit any unworthy passion to acquire dominion over us; in fact, to feel assured that the man predominates in us, and not the mere animal. If, instead of this ground for self-respect, we value ourselves upon possessions, external advantages, or accomplishments, upon anything whatever which appeals to our inferior nature, self-esteem will degenerate into self-importance and pride.

In children we continually see the faculty called into exercise by objects that should never be allowed to excite it; they are noticed for being "nicely dressed," or for their good looks; for their activity and cleverness in some particular way; for being able to recite fluently a number of words with which their memory has been loaded without much thought of their meaning; and for numberless things which have no excellence in themselves, but which produce an abundant crop of conceit.

We have sometimes thought that at a very early age, the feeling of self-importance is unduly excited in children, even under the most enlightened management. The solicitude which they observe in all around them for their comfort and enjoyment, the watchful care which even anticipates their wants and wishes, the immediate sympathy which all their feelings receive, conspire to give them ideas of their own importance destined to be cruelly upset when the attractions of infancy are over; if indeed, these ideas do not produce a lasting impression on the character.

If a child has naturally a large share of the disposition under consideration, reproof, unless very judiciously administered, and still more contempt or ridicule, will be apt to increase rather than to subdue it. Instead of inducing humility, they will urge on the feeling to its perversion—self-sufficiency, and create perhaps a moroseness and closeness of temper, which beyond anything else shuts up the mind from happiness and improvement.

When the feeling is in excess, there will be a constant use of "I," and "Myself." Everything will centre in or move round this "I, myself," and everything will be regarded only as it has reference to this important first person singular. Such children will constantly require to be kept back. The charm of modesty will always be wanting in their character. They will open a conversation with strangers on terms of perfect equality, like a young acquaintance of ours, whose comments upon his mother's education of his younger brothers and sisters show how far more capable of the task he conceives himself to be. In early management, it will be better not to notice this self-worship and self-exaltation; to be careful not to repeat the child's sayings and doings, and above all things to endeavour to excite an interest *in things themselves for their own sake.* Interest children all day long in their studies, pleasures, and pursuits, and give them no time to think of themselves. Of course we do not mean by this, to exclude self-knowledge, of all knowledge the most desirable in such a case. If children are made to feel how all that we possess of real beauty and excellence, whether in body or mind, is the gift of God, without any merit on our part,—how much more of excellence and beauty we might possess, had we used due diligence,—how great are our faults and deficiencies, compared to that excellence of which we can conceive,—it is almost impossible but that it must engender humility, and prevent them from thinking more highly of themselves than they ought to think.

The feeling may be too weak, and then it leads to irresolution and indecision, to the want of manliness and independence of character, to over-submissiveness and the desire to lean on others,—under these circumstances it must be stimulated.

The abuses of this feeling, in excess, are very numerous. In childhood it gives rise to pettishness and wilfulness, to impatience of control, and rebellion against authority, and to an

extreme sensitiveness and readiness to take offence. Later in life, it produces pride, arrogance, conceit, love of power, dogmatism, insolence, tyranny; everything is over-rated connected with self; in common language "the geese are all swans."

There are many checks to this feeling in excess. Children should be taught how self-esteem, in proportion to its natural strength, always colours the self-estimate they make of all their actions and possessions; how all they are and all they have are derived, and their thankfulness and pride should be directed to the true source from whence they are derived; and above all, they should be taught never to pride themselves on what they possess, but if at all on the manner in which they make use of their possessions.

LOVE OF APPROBATION.

The desire of standing well in the estimation of others, is one of the most powerful motives to human action, and as public opinion generally takes the side of virtue, is a strong check upon the predominance of the selfish passions in society; nevertheless, being itself but a selfish and inferior motive, it must be carefully confined within its proper bounds, and the feeling will then only induce so much regard for the approval of others, as is consistent with the dictates of the moral sense. So guarded, it becomes the source of one of our purest pleasures—the sympathy and approbation of the wise and good.

Under proper culture, children in early infancy will look to the approbation of their parents as their chief reward, and to their disapprobation as their chief punishment. The sentiment is, therefore, one of high importance in the first stage of exist-

ence, and the more it is exercised in that direction, to the exclusion of all other rewards and penalties, the better. But as the intellectual and moral powers grow in strength, its importance will proportionably decrease, until it attains its just rank amongst the other instincts. This craving for admiration is, however, so rarely managed judiciously in childhood, that we seldom see it in mature years subservient to the higher powers. When other feelings have arrived at sufficient strength and maturity, it would be as well to drop the appeal to this altogether. Let the motive be love, or respect, or conscience, or kindness; not praise. Praise, the approval of others, is continually substituted as the incentive to good conduct, for those higher motives to which we have before alluded—the satisfaction which results from having done right, and of having assisted to make others happy. "Let Miss Such-an-one hear how well you can say pretty prayers," is a case in point. The lesson sometimes takes a worse form. "Do so and so, my darling, and then Mamma will love you better than brother Harry." It would be well if the pleasure of parents in good conduct took oftener the character of sympathy than of approbation, that the expression should not be so much in the form, "You have been good to-day, and Mamma loves you for it," as, "because Mamma loves you, she is glad *with you* that you have been good to-day."

It is not intended that praise should not accompany right conduct, but that the pleasure thus excited should be kept subordinate to the higher one. When the higher one appears to be a sufficient motive, a wise parent will be careful how he add the lower one, lest it should be the means of weakening instead of strengthening the power of the former. He will make his child understand, that the world frequently condemns what is right and approves of what is wrong, and therefore to enable himself to persevere in the path of duty, he must learn

to feel the consciousness of self-approval a sufficient reward. Self-respect is necessary to this end, and with such a view the feeling which excites it must be cultivated, if it appear to be naturally deficient.

Richter says, " The desire to please with some good quality which rules only in the visible or external kingdom, is so innocent and right, that the opposite, to be indifferent, or disagreeable, to the eye or ear, would even be wrong. Why should a painter dress to please the eye, and not his wife? I grant you there is a poisonous vanity and love of approbation; that, namely, which lowers the inner kingdom to an outer one, spreads out sentiments as snaring nets for the eye and ear, and degradingly buys and sells itself with that which has real inherent value. Let a girl try to please with her appearance, and her dress, but never with holy sentiments; a so-called fair devotee, who knew that she was so, and therefore knelt, would worship nothing save herself, the devil, and her admirer. Every mother, and every friend of the family, should keep a careful watch over their own wish to praise—often as dangerous as that to blame—which so easily names and praises an unconscious grace in the expressions of the heart, in the mien, or in the sentiments, and thereby converts it for ever into a conscious one; that is to say, kills it."

In some children, little girls especially, this appetite for admiration is so keen and insatiable, that not a word, look, or action escapes untinctured by some covert design upon the admiration of bystanders, and childhood loses entirely its two greatest charms, simplicity and impulsiveness. It is most unfortunate when a mother is unconscious of the strength of this propensity in her child, and deceives herself by mistaking the goodness on the surface for real excellence, and fosters the weakness every minute by indiscriminating praise. Two children may be seen, the one with large love of approbation, the

other with small. The latter will sit complacently eating her sweetmeats without offering any to her companions, nothing disturbed by their longing looks and the half injunctions of the elder bystanders to be a good, generous child, and give some away. The other child, with perhaps an equal love of eating, will eagerly and somewhat ostentatiously share all with her playfellows. The difference in the degree of virtue in the two children is not so great as that one should be reproached as a little selfish glutton, and the other extolled as a pattern of generosity : the difference is simply, that the one likes sugar-plums better than praise, and the other likes praise better than sugar-plums. Nevertheless, in nine cases out of ten, the disposition of the latter is very much to be preferred, since the desire for approbation is a much higher feeling than the mere animal pleasure of eating; and a generous action, done even from an imperfect motive, opens the heart, and renders it more fit for the reception of better influences. The greedy child is hardened more and more after every act of greediness, and still more if it is scolded and made to dislike its companions by being placed in odious comparison with them; but a sunshine will be reflected into the breast of the little giver from the happy, grateful faces of the other children, which would be quite sufficient reward, if not overlaid and extinguished by an eulogium.

Commendation in words is more likely to foster vanity than a kiss or look of affection. Comparisons with other children should be carefully avoided, and all that induces self-consciousness. For this reason, tales for their entertainment should be more about good children, that is, children who are naturally good without any parade, than about good and bad children.

Let us now speak of this faculty in its abuse. The love of dress exists in the present age in great excess, but let us be careful not to run into an opposite extreme. Beauty of body is desirable as well as excellence of mind, and in checking too

great a display of personal vanity in our daughter, we must not inflict upon society an ill-dressed, ungraceful, slatternly blue, who values only mental superiority, to the entire neglect of the equally legitimate mode of pleasing by the person. Richter says, "While man finds a cothurnus on which to raise and show himself to the world in the judge's seat, literary rank, the professor's chair, or the car of victory, woman has nothing save her outward appearance whereon to raise and display her inner nature; why pull from under her this lowly footstool of Venus? * * We will now pass to the clothes-devil, as the old theologians formerly called the toilet. * * The preachers do not sufficiently bear in mind, that to a woman her dress is the third organ of the soul, (the body is the second and the brain the first,) and every upper garment one organ more. * * * Woman's love of dress has, along with cleanliness, which dwells on the very borders between physical nature and morality, a next-door neighbour in purity of heart. Why are all girls who go out to meet Princes with addresses and flowers, dressed in white? The chief colour of the mentally and physical pure English woman is white. Hess found white banners used most in free countries; and I find States all the more modest the freer they are. I will become no surety for the inner purity of a woman who, as a counterpart to the Dominicans, who wear white in the cloister, but black when abroad, only puts on the colour of purity when walking in the streets. * * * With reference to the over-love of dress, he says, "Animate the heart, and it no longer thirsts for common air, but for ether. No one is less vain than a bride. * * Ascribe to cleanliness, symmetry, propriety of dress, and all the æsthetic requisites of beauty, their brilliant and true worth; so a daughter, like a poet, forgets herself in her art and in her ideal, and her own beauty in what is beautiful." * * * Finally, he says, "Woman's body is the pearl oyster;

whether this be brilliant and many-coloured, or rough and dark from the place of its birth, yet the pure white pearl within alone gives it value. I mean by this thy heart, thou good maiden—thou who expectest not to be appreciated, but only to be misunderstood!"

The ordinary modes of schoōl-education tend to foster the excess. To stand above his schoolfellows is too much the object of the school-boy's ambition, and he is naturally tempted to rejoice at their want of success which keeps them below him, rather than in their advance together with himself. The meanness and unworthy passions which often enter into the contest for a prize, are faithful types of those which the world displays on a larger scale. Envy and jealousy spring out of the love of approbation in excess, when uncontrolled by superior feelings, and all methods of education which tend to excite them are to be condemned.

Zschokke says, "It is treason to the holy nature of childhood to address ourselves in the management of children rather to the covetousness of sordid self-interest, than to the innate consciousness of the true and the noble. The charlatanry of public school examinations was banished from my seminary. They may sometimes prove the merits of the teachers, but never those of the pupils."*

Childish vanity, another of the signs of this excess, should never be treated as a crime; in some instances it might be advisable to let a child learn by experience the paltriness of the enjoyment arising from its gratification. For example, "C. was very vain of some jewels, the gift of an injudicious relative; or as she emphatically called them, her *do-ills*. Day after day she asked to wear them; day after day her mother said 'No,' but finding that to refuse was of no use, she was

* Autobiography.

puzzled what course to adopt, until it occurred to her to let one fire put another out. Accordingly the next time C. applied to her for permission to wear her *do-ills*, she answered, 'Certainly, wear them if you please; but you know these things are valuable because your Mamma's dear friend gave them to you; they must neither be lost nor spoiled. If you have them on, you must remain in this room, and even I think I should say, upon this chair, in order to be sure they are safe." C. consented to the terms, and joyfully bedecked herself with her finery, and then stationed herself upon a chair. It was a fine evening in August, and the other children were out; however for two hours C. persevered in sitting on the chair. At length she begged to have them taken off, and from that time to this (two years) the *do-ills* have never been mentioned but with an uncomfortable feeling and a blush. The plan here adopted answered very well to check vanity in that direction; but against vanity about dress and all other things, there is but one real remedy, the substitution of love of excellence for the love of excelling; the development of the intellect also will bring about a just appreciation of the value of dress, &c., when weighed against mental superiority."*

Bashfulness arises from an excess of the love of approbation, and modesty is ordinarily connected with a moderate self-esteem, but it has been well observed, "Bashfulness and modesty, although so frequently confounded, have yet no necessary connection or relationship, and either may exist without the presence of the other. The former, or shamefacedness, as it is often called, is a weakness not unfrequently belonging to the physical constitution, and of which every one would gladly be relieved. It may be a quality of those even who are most impure in their feelings, and when unrestrained, most

* Monthly Repository.

immodest in their conversation. Modesty, on the other hand, pertains especially to the mind, is the subject of education, and the brightest, and I had almost said, the rarest gem that adorns the human character. That awkward diffidence, so frequently met with in the young of both sexes, is of a nature, too often, very little akin to modesty."

However useful the desire of estimation, the love of applause, fame, or glory may be, yet it must be admitted that the feeling from which these legitimate uses spring, is far too strong in the present day; for it is this feeling which gives to public opinion and to fashion their power. How much is done from the fear of the folk, and of what Mrs. Grundy will say, instead of from the fear of God, or of doing wrong; and who dares to be unfashionable, although fashion may cost him all real good! Much, if not most, of what we regard as virtue in the world, is merely the tribute which vice pays to virtue—it is merely the seeming which this faculty puts on in deference to society, and to gain the name and wages of virtue without its reality; it is not real gold, only counterfeit. This feeling is essentially selfish in its nature, and its characteristic is to love distinction, not the excellence by which alone distinction ought to be acquired; it is satisfied with appearing to be, without being. And herein is the difference between the higher sentiments and this: that these *act*, the other only *talks;* and yet it is very difficult for most people to distinguish between the counterfeit virtue and the real—to distinguish between what is done for applause and out of deference to the opinion of the society in which we live, and what is done from a real sense of rectitude. People are even very apt to deceive *themselves* in this particular. They have all their lives been wearing the clothes of virtue, and talking virtuously, and seeming virtuous, and even doing many virtuous acts; and they wonder at the end of their lives that they are esteemed so lightly. But let such persons examine

themselves carefully and honestly, as to whether there has not been more seeming than doing, and whether they have not taken care to get paid in applause for even what they have done. Society, in consequence, instinctively feels that it owes them nothing. They have blown their own trumpet before them—they have let their right hand know what their left has done, and they have had their reward.

That too many work for thanks and gratitude, and not from real benevolence or a sense of duty, is evidenced by the too common saying, "What is the use of helping such people, you get no thanks for your pains," or "What is the use of attempting to do good, you meet with nothing but ingratitude for your trouble," &c.; whereas, had they been virtuous for virtue's sake—from a sense of duty or benevolence—no thanks or gratitude, which is only praise in another shape, would have been expected. The guinea which is extracted from us in our passage between the plates held by two fashionable or titled ladies,—do we ever think of it afterwards, or watch its application? which we should do, if the good of the cause for which it was given was our object, instead of the payment of a tax to public opinion and the fear of the folk: many subscriptions, and much Church-going, emanate from love of approbation alone.

If we do good to be paid in gratitude, we are certain to be disappointed, and we must learn to do good for its own sake, or not at all. The people generally cannot raise themselves above their own state of feeling, which is one in which the selfish feelings habitually predominate. They judge others by themselves, and can scarcely conceive of a really unselfish motive; or if they can, they would regard an action which has no direct bearing on self-interest as folly. The philanthropist, therefore, must expect to have his motives and actions misjudged and misrepresented. If as a Clergyman he visits the

poor, he must hear it said, he is only doing his duty, he is paid for it, and he wants to get people to go to Church because he lives by it, the same as another man lives by his shop and is anxious to get customers. If he would serve the poor through the establishment of public institutions, it is considered that power, and place, and social consideration and position are his motives; and the people have some excuse for this mode of knowing things, for they have been too much courted and flattered for the power and influence which their numerical force often confers, and not from any wish to do real good to themselves. We must learn also to do good for its own sake, because the more we study the cause of the evils inherent in society the more we must become convinced that eleemosynary charity, which alone is popular, and paid in thanks and praise, tends rather to foster and nourish the evil than to cure it. To insist upon the only means which are really efficacious to raise the condition of the poor,—providence, prudence, forethought, economy, education,—and to help the poor to help themselves, is not the popular course.

There are other minor abuses, such as flattering others, that they may praise us—sacrificing truth and sincerity rather than give offence; but their notice comes more properly under another head. If conscientiousness be naturally strong and well cultivated, there is no fear of the love of praise leading to insincerity and meanness.

But everywhere the spirit of democracy is on the increase, and all men, whether consciously or not, are aiding it by their exertions; and with this increase, and the penny press, and the greatly increasing facility of communication, and, in fact, with everything that enables man to act more directly upon man, public opinion becomes more powerful and irresistible, and in proportion as it thus becomes more powerful is it lowered to the mental and moral level of the increasing multi-

tude from whence that power is derived. No doubt this is good upon the whole, as the world is made for the happiness of all, not of a class; but, nevertheless, it everywhere tends to exalt mediocrity and to make popular that only which is capable of being understood and appreciated, not by the highest minds and intellects, but the lowest. On this account it is that almost above all things moral training must be directed to enable children to act in perfect independence of the public voice, and carefully to study and to do what is right irrespective of it. In America, few have moral courage to breathe a whisper against public opinion, and with the increasing power of the majority in this country we are daily approaching a similar condition of mental slavery. We have also equally to guard against the misrule of fashion; for as the distinguished author of *Adam Bede* says, "Our moral sense learns the manners of good society, and smiles when others smile."

The study of the mental faculties, and the legitimate objects to which they point, will show us that mankind have set up false gods—that they worship golden calves—that the true end and aim of life is sacrificed to these idols, and that if we can but free ourselves from an undue thraldom to custom and habit and fashion, we may be much happier, and attain all that is worth living for, at a much less cost, and at a much less sacrifice. To achieve this emancipation, we must be early taught not to fear the world's dread laugh; we must be prepared "to stand approved in sight of God, though worlds judge us perverse."

Let children then be early taught to set a true and just value upon public opinion. A thousand fools cannot make *one* wise man, for nought multiplied by nought, even a thousand times, is still nought. Show them how the world has always treated its greatest men—how it has stoned its Prophets, crucified its Saviours, martyred its Apostles. Show how fickle, how indis-

criminating it is to this day—how ignorance speaks with the same confidence, or even with more, than knowledge,—how the heights and depths of the greatest minds are measured at once by the conceit of the smallest. Show how hard it is for people to praise, how easy to blame; for many think they show their sense by being able to find fault, but it requires a much higher sense to find out and appreciate excellencies. Call the attention of the young to the kind of criticisms thus current of both men and things in this much dreaded society, and let them say, if they really seek excellence, whether they ought to value such criticism. It requires great talent and long study to master any one subject; but when they have done so, let them listen to the flippant, trivial, conceited, shallow judgments of the world of their acquaintance upon it, and let them learn from that to appreciate the worth of public opinion, and judge whether the desire of fame, based upon such a public opinion, is worth striving for, or ought much to influence their motives to action. To appreciate a great man, requires, if not one as great, still a great man, and the judgments of the world therefore must be either borrowed or erroneous—more frequently the latter, as self-conceit usually supplies any deficiency of talent,—

"Whatever Nature has in worth denied,
She gives in large recruits of needful pride."

Upon whom does Fame bestow her rewards? Rarely upon those who most deserve them. Does conscience approve the judgment even of the most intimate friends with respect to our characters; how then can we expect the world, or posterity, to do justice; and praise or blame that is not discriminating and just, who would value? The originators of useful reforms are generally persecuted, for they get the ill-will of all who lived on the abuse, while those who are benefited think the good

comes from nature. They who really work, and in the modest quiet of their studies gradually prepare the world for new truths, are unnoticed and neglected; but he who becomes the mouth-piece of this public opinion, when formed,—who has brains enough to appreciate, but not to originate, and who can talk,—this is the man whom the world pays, and fame immortalizes.

The world scarcely yet recognizes any higher motives than those that arise from self-esteem and love of approbation, that is, the love of power and of fame and glory, which is only another name for applause—the stupid staring and the loud huzzas of the multitude. The hero and the silly coquette are still put upon an equality as to motive; both are in pursuit of fame and glory! Power and fame, as means, are perfectly legitimate and worthy objects of desire, but not as ends; as Tennyson says:—

> "Fame with man,
> Being but ampler means to serve mankind,
> Should have small rest or pleasure in herself,
> But work as vassal to the larger love,
> That dwarfs the petty love of one to one."

As ends, as something to rest satisfied with, nothing can be more contemptible. The love of power and of applause are perfectly self-regarding, and whatever fine sounding names they may take, such as love of fame or glory, must be looked upon with great suspicion as motives to action. The trumpet of fame has hitherto been blown before false heroes, and glory has too often waded through blood and slaughter to the world's destruction and desolation. Yet, a young world, making its gods after its own image, could conceive no higher motive with which to invest them. They were made jealous of power, greedy and still more jealous of praise, and their *glory* was regarded as the end and aim of creation. Power was worshiped

for its own sake, without reference to the end to which it was applied—even though it was generally recognized as swift to damn, slow to save,—and praise unceasing and indiscriminating was offered up as the most acceptable service and as the best means of turning this power to individual advantage. Gratitude towards a benefactor is a most noble feeling to be fostered and encouraged; but to praise another, whether god or man, for what can be got by it, is of all feelings the meanest. A noise of pots and pans and sounding kettles is used by tribes in Africa to prevent an eclipse, and an equally *senseless* noise of "praise" is used by other tribes to prevent other anticipated disasters, no doubt with the same effect. This abuse of the truly "self-regarding" feelings is most blighting to all our higher aspirations, particularly if it have a religious sanction, and if any portion of such abuse has descended to our own day, the sooner it can be obliterated the better. The abuse of self-esteem is pride; of approbativeness, vanity, and in the present little insight that there is into character, they are often mistaken for each other in their mode of manifestation.

Love of Approbation and Benevolence large give a great disposition to oblige and make it difficult to say, "no;" the same joined to good Conscientiousness moderate Self-esteem and Secretiveness, produce great openness, truthfulness, and sincerity, and pleasing and obliging manners.

THE SOCIAL AFFECTIONS.

AMATIVENESS.

This feeling produces love between the sexes. It is not developed in early life, and the period of its development is different in different constitutions. At the time of its coming

into activity the moral feelings also acquire greater strength, and become more active; its end is marriage. Before the period at which this feeling is developed, the boy or girl ought to have been instructed in the physiology of both mind and body—in the use and abuse of all their faculties, and there is no fear when all the other feelings have been properly trained, that this one will be abused. The mystery usually made to surround this subject in no way furthers the promotion of true modesty, and ordinarily lets loose upon the mind much misdirected feeling, disturbing its balance, and unsettling its object. They whose experience is intended to guide the young should recollect that the object of their instruction should be to refine and idealize this propensity, and to associate it always with the higher feelings; for when the feeling is constitutionally strong, it may act irrespective of all but itself. An all-absorbing feeling of love may co-exist with a perfect knowledge that the object of this passion is altogether unworthy of it. Never forget, therefore, "that a man has choice to begin love, but not to end it."

Love, based upon this faculty, becomes a passion and is undoubtedly the strongest feeling in our nature. While it exists it absorbs all other feelings, or at least is made the centre round which all other interests and feelings revolve. It changes the whole nature, frequently giving force and power and brilliancy to the dullest clods of earth. But under its scorching influence, the homely, every-day duties of life are dried up and become tasteless and insipid. It is a temperature in which the common virtues cannot exist,—they pale and die. Love, as a passion, therefore, is not intended to be a common state of mind, or ever to last long. Probably our first love ought ever to be our last, for its commencement, in all well-regulated minds, being always controllable, it ought to be indulged only when it can lead to matrimony, and the use of

so intense a heat of feeling is then to fuse two individual souls into one for life. Having answered this purpose of making two people one for life, the feeling cools down,—it is no longer an all-absorbing passion, but takes its place among the other feelings in due relative proportion to them, first as love, and then as affection. Infinite mischief is done by that class of writers, principally of the French school, whose works tend to weaken the influence of the marriage tie, representing it as less sacred and less binding by nature than it is by custom; who make a plaything of love, and whose heroes and heroines indulge a succession of little passions, not thinking the affection which remains when passion is dead good enough for such exalted souls, whether the object of that affection be husband, wife, betrothed, or what not. This getting up a passion for one object after another, under the plea of sympathy of soul and intellect, superiority to convention, &c., may be a circumstance of much interest and pleasurable excitement in the pages of a novel, and even interwoven with much beauty of thought and sentiment. But in real life such principles are false, dangerous, ruinous. If love has been allowed to expand into passion at a proper time and upon a proper object, and if marriage has resulted, what were two people before, become so thoroughly one, that none of those cross loves take place afterwards which form the staple of the works of the writers we have characterized, and are the sole source of their absorbing interest. Marriage, under any circumstances, without love, being opposed to all the laws of our nature, no writer can paint too strongly the evils which result; but it is only in fiction that these evils are mitigated by casting away the duties which marriage always brings.

As marriage without love is inherently wrong, it cannot be made right by the dying injunction of a parent, or from the wish to save a parent from poverty or even ruin. We frequently

meet with works of fiction, in which this self-sacrifice is eloquently represented as the highest heroism. But however high sounding, this is false morality, for supposing that it were right for children to sacrifice themselves for their parents—a young life to an old one, of which we think there is reason to doubt; yet it cannot be right to sacrifice those to whom they are married, which they would do by marrying them from any other motive than because they loved them. To do anything that we would not do from the clear dictates of our own reason and conscience, out of deference to the dead or dying, is gross superstition, or at best, it is but the lower feelings of affection mastering the higher.

Marriages are made in heaven, that is, are of the heart; but for the sake of the offspring they require to be registered on earth. Marriage is no longer generally recognized as a religious ceremony, and such registry is now considered by law as sufficient. As it has frequently happened in other observances, the spirit has been lost in the form, and the marriage rite or register is alone thought of in speaking of marriage; whereas the mere form which consults the interests of society, without the union of hearts, is no more a marriage, than the taking the tea-total pledge is temperance; and marriage may truly exist, although peculiar circumstances may have made the form *impossible;* but the good of society requires that such marriages should not be formed, for the sake of the general law with which that good is at present so intimately connected.

PHILOPROGENITIVENESS.

The love of offspring is what this term implies, but in the absence of children, its legitimate object, it is capable of taking a variety of other directions. It is sometimes manifested by

children in a remarkable degree. In them it is generally directed towards the lower animals, and there are many good feelings and habits of mind which it excites and encourages.

The child who loves his pet dog, his pet bird, supplies its wants and protects it from danger, he pays attention to its habits and learns how to make it happy. This love for his favourite may, and most likely will, extend itself to the whole sensitive creation. The knowledge he has thus acquired even of one individual, and the habit of tending it, will prevent him from showing cruelty to animals in general; for cruelty more frequently originates in ignorance and thoughtlessness than in natural disposition.

The manifestation of this propensity is not confined to the animate creation—the inanimate claims a share. The little girl loves her doll, she dresses it, she puts it carefully to bed, she soothes its imagined distresses, she teaches it the lessons she has herself been taught, and exhorts it to obedience in the tone and manner to which she is most accustomed from her own instructor. The knowledge we communicate we fix more deeply in our own minds, and so strongly is the desire of having something to teach and something to take charge of implanted within us, that we have known a little girl who had no companions, repeat her lessons and the instructions given to herself, to a favourite rose-bush.

It is not often considered that philoprogenitiveness is a mere extension of the directly selfish feeling; that the overweening fondness of parents for their own children, as their *own*, is a branch of selfishness, and a powerful check upon the benevolent feelings. A most ridiculous manifestation of this feeling is the attempt at its transference to friends and visitors, and the showing-off of children before them. Aided by its strong light, a mother sees a thousand endearing characteristics in her offspring; but such attributes are exactly those which cannot or

ought not to be displayed. If it is a little red baby or a very young child that is expected to be admired, then the visitor is the victim; if an older child is expected to show off its pretty ways, its unconscious prettiness or virtue is transformed into a conscious one, and the child is then no longer pretty or virtuous. It is singular that all parents can see this mistake in others and yet so many practice it themselves, forgetting that philoprogenitiveness, which is the love of our own children, does not necessarily extend in a like degree to other people's. A more serious abuse of the faculty is where the father of a family toils to provide for his children, urges forward their interest in every possible way, spends his health, his life, in securing for them a favourable station in the world, and so thinks all his duties to society fulfilled; when the mother satisfies her conscience in withdrawing from benevolent exertions, in relinquishing her place in the affections of her friends, because—"she has her family to attend to"—neither of them considering that the most valuable part of their children's education should be the witnessing of their efforts for the good of others, for the improvement of society, and promotion of general happiness. We frequently hear of a person who has thus cut herself off from all her duties to society to attend to her children, that she is a good *mother;* why so is a tigress, in precisely the same sense.

The children follow in the same course as the parents, and so the world makes little progress; nor can it be expected to make any whilst the main object of parents in the education of their children is—not that they may be happy themselves in making others so—but, that "they may get on in the world."

Much has been said and written about spoiling and pampering children, but we are disposed to think that there is more to fear from the opposite extreme of neglect and harshness. The great object in the management of children is to make them happy, to keep them constantly cheerful; to allow no angry

passion, no depressing feeling, no fears to take possession of the mind, but to keep the perpetual sunshine of hope and love always bright and clear. This can only be done by constant occupation, not in eating or mere amusement, but in well-selected bodily and mental pursuits. Kindness and gentleness shown towards children, beget the like in them. If anger be shown towards or before children, it arouses the same feeling in them. Firmness, not anger, is required in controlling them.

Dr. Combe, in his work on the *Management of Infancy*, says,—"Let us then not deceive ourselves, but ever bear in mind, that, what we desire our children to become, we must endeavour to be before them. If we wish them to grow up kind, gentle, affectionate, upright, and true, we must habitually exhibit the same qualities as regulating principles in our conduct, beeause these qualities act as so many stimuli to the respective faculties in the child. If we cannot restrain our passions, but at one time overwhelm the young with kindness, and at another surprise and confound them by our caprice or deceit, we may, with as much reason, expect to gather grapes from thistles or figs from thorns, as to develop moral purity and simplicity of character in them. It is vain to argue that, because the infant intellect is feeble, it cannot detect the inconsistency which we practice. The feelings and reasoning faculties being perfectly distinct from each other, may, and sometimes do, act independently, and the feelings at once condemn, although the judgment may be unable to assign a reason for doing so. Here is another of the many admirable proofs which we meet with in the animal economy of the harmony and beauty which pervade all the works of God, and which render it impossible to pursue a right course without also doing a collateral good, or to pursue a wrong course without producing collateral evil. If the mother, for example, controls her own

temper for the sake of her child, and endeavours systematically to seek the guidance of her higher and purer feelings in her general conduct, the good which results is not limited to the consequent improvement of the child. She herself becomes healthier and happier, and every day adds to the pleasure of success. If the mother, on the other hand, gives way to fits of passion, selfishness, caprice, and injustice, the evil is by no means limited to the suffering which she brings upon herself. Her child also suffers both in disposition and happiness; and while the mother receives, in the one case, the love and regard of all who come into communication with her, she rouses, in the other, only their fear or dislike. The remarkable influence of the mother, in modifying the disposition and forming the character of the child, has long been observed; but it has attracted attention chiefly in the instances of intellectual superiority. We have already seen that men of genius are generally descended from, and brought up by, mothers distinguished for high mental endowments. In these cases, the original organization and mental constitution inherited from the parent are no doubt chiefly influential in the production of the genius. But many facts concur to show that the fostering care of the mother in promoting the development of the understanding, also contributes powerfully to the future excellence of the child; and there is reason to believe that the predominance of the mother's influence upon the constitution of the offspring, in such cases, is partly to be ascribed to the care of the child devolving much more exclusively upon her than upon the father, during this the earliest and most impressionable period of its existence."

Again, the Rev. C. Anderson, to the same effect, says, "In the laudable anxiety of their hearts, two parents, with a family of infants playing around their feet, are heard to say, 'Oh! what will, what can best educate these dear children?' I reply,

Look to yourselves and your circumstances. Your example will educate them; your conversation with your friends; the business they see you transact; the likings and dislikings you express; *these* will educate them; your domestics will educate them; the society you live in will educate them; and whatever be your rank or situation in life, your home, your table, and your behaviour there—*these* will educate them. To withdraw them from the unceasing and potent influence of these things is impossible, except you were to withdraw yourself from them also. Some parents talk of *beginning* the education of their children the moment they are capable of forming an idea. Their education is already begun; the education of circumstances—insensible education, which, like insensible perspiration, is of more constant and powerful effect, and of far more consequence to the habit than that which is direct and apparent. Its education goes on at every instant of time—you can neither stop it nor turn its course. Whatever these, then, have a tendency to make your children, these, in a great degree, *you*, at least, should be persuaded they will be."

ADHESIVENESS.

This is the gregarious instinct, and the tendency to attachment which is expressed by the term, aids in the formation of society, and is the source from whence arises the particular friendships found there. When well developed, it constitutes what is called "an affectionate disposition," and causes children to nestle in their mother's lap, or sit down and lay their little heads together.

It is a mental attraction of cohesion which causes human beings to cling together and form themselves into compact

bodies, acting only upon such individuals as are brought into sufficiently close contact by similarity of constitution and circumstances as to fall within its sphere. Its first and closest bond is family union, the love of brothers and sisters, and all who are in close household companionship, gradually extending to schoolfellows, neighbours, and more distant acquaintance. It is a disposition always seeking to be near its object, mentally as well as corporeally; making the infant restless when removed from its nurse, and the school girl hurt if her daily correspondent does not tell her every thought of her heart. The habits of the mind are as infectious as those of the body, and the choice of our associates becomes highly influential upon our own disposition. "Tell me a man's companions, and I will tell you what he is."

Children necessarily attach themselves most strongly at first to those who minister most to their comfort and gratification; (pity that parents should so often resign this advantage into other and ill-qualified hands!) but, as they become older, and better able to look beyond self, they may be led to value most as friends those who are most deserving of esteem; and even in young children it is delightful sometimes to witness the generous pride that is taken in the good qualities and dispositions of their little companions. Unless the young be led thus to discriminate, they will naturally, under the guidance of this propensity, make choice of such persons for friends who have most feelings in common with themselves, or who most gratify their own feelings. Thus they may attach themselves to those who gratify their pride, or vanity, or appetite; their prodigality or senseless prejudices. When this bond of union is dissolved, and these feelings are no longer indulged, the attachment is alienated—for it is only on the basis of the moral sentiments that friendship can be permanent—but the ill effects remain.

And yet the feeling may, by judicious management, be so directed and regulated in the young as to render it impossible that they should, at any period of life, exercise it upon an unworthy object.

Under such regulation nothing can be more amiable than the manifestation of a warm affectionate disposition, although the want of it in early childhood need not perhaps be the source of much anxiety. A great difference is observable in children as to the proportion of this feeling in their constitution. One child seems as if he could not be happy for a moment without his accustomed companions; if he goes to play, they must go too; if he learns, he will do it best when they learn with him. I have known one twin brother commit the same trivial fault for which the other was suffering punishment, that he might share the penalty with him. Another child will pursue his studies and his sports alone, seemingly quite contented and happy without the sympathy of others. Some children, especially boys, will always repel caresses, and for many years wound the heart of mother and friends by an utter indifference to their affection. And yet, if the mind be well constituted in other respects, and the child happily circumstanced, better-founded affection will spring up, and supply the vacuum felt in childhood. A son's love for his mother often grows out of the respect which an insight into her mind and appreciation of her character produce; consequently it is a love deeper in its nature and more capable of growth than the innate, half-animal affection which adhesiveness generates. Hence this love is often far stronger in the man than in the boy.

The expression of a child's affection should be met by an affectionate manner in return, but merit should never be attached to its display. When the feeling seems less strong than it ought to be, it should be strengthened and cultivated by the only efficacious mode—kindness. Its outward expres-

sion even should be encouraged, as having a tendency to exercise the feeling. This outward expression, however, should never be commanded, neither should it be stimulated, as we have said, by praise, as these modes of exciting its manifestation would be liable to lead to insincerity, and render love itself false.

This selfish feeling too frequently, in the present state of society, takes the place and credit of benevolence. A man who, following the dictates of this propensity, is kind to and serves his immediate friends and connexions, conceives that he is acting under the influence of the higher moral sentiment, and the world countenances him generally in the idea; but a much higher benevolence than this is necessary to the happiness of mankind, or even to distinguish man from the brutes; to whom also this feeling of particular attachment belongs.

THE MORAL FEELINGS.

All the faculties we have described have for their object the preservation of the individual. They are instinctive impulses aiding the intellect to do that which is necessary to our existence and preservation. We possess them in common with the brute creation; although they are the substratum upon which every higher order of faculty, everything that peculiarly distinguishes man as man, is built; since it is evident that we must first take care of ourselves before we can take care of other people. No other person really could take care of us, if the instinctive promptings of these faculties did not induce us to do what was necessary for our own well-being. If, as Jeremy

Bentham observes, Adam had cared more for Eve than he did for himself, and Eve more for Adam than for herself, the devil might have saved himself the trouble of the temptation, for the race would soon have come to an end. The social affections have still self for their centre, the warmth and glow they excite being exclusively for *our own* family, *our own* friends. We are members, however, of a larger family; we belong to mankind—to society; and the purpose of the moral feelings is to enlarge our heart, to widen our embrace, and compel us to do that which is right and kind to all.

CONSCIENTIOUSNESS.

It is the office of this feeling to permit the action of each of the faculties so far as is consistent with justice, and with the rights of others. It is the source of the moral sense, or the sense of duty; its workings are conspicuous in straightforward uprightness of conduct, the nice sense of justice, the love of truth, delicacy of manners and sentiments, and that general sincerity and openness of character, which produce at once the conviction that its possessor is an honest man.

It manifests itself very early in some children, and often very powerfully. The deep blush, the look of anguish and apprehension which frequently accompany even the slightest dereliction from duty on the part of a child, testify that the moral principle within has already begun its work of checking every tendency to vice. It has been observed that "no fault is trifling in a child." We may all know by experience that no fault is trifling *to* a child. The first little sins which children commit appear to them as great in magnitude as the most out-

rageous crimes that disturb society; and their feeling of anguish in consequence of them is often far more intense than that experienced by the most notorious criminals. If then these little sins are treated with indifference, and regarded according to the mischief done by them, and not according to the relation which they bear to the character, a blow is given to the conscience which may blunt and deaden it irreparably. Great crimes are execrated and punished, although merely resulting from the same principle, acting in the same manner, which was unnoticed in childhood, because then minute in its consequences. A child's conscience tells him that he is much more guilty when he steals a gooseberry out of the garden against positive orders, and eats it hastily for fear of being seen, than when, in the glee of his heart, he tries his new carpenter's tools upon the mahogany table in the drawing-room. We honour the mother who feels truly most concern for the first offence. The rebuke, appealing to the reason only for the damage to the table, should be very different to the sorrowing remonstrance, perhaps punishment, for the theft. The tone of correction should always chime in with the voice of conscience.

The moral sense is not active so early in some children as in others, and we must especially guard against making matters of conscience of very trifling things. With some parents so many things are wrong, according to the temper they are themselves in, or according to the caprice of the moment, and "naughty" is a word so often repeated, that a child's conscience is without a guide, and becomes completely bewildered. We must be careful not to call a thing wrong at one time and not at another; a child will soon detect our inconsistency. Unless we ourselves have a clear conscience—that is, clear and definite ideas of right and wrong—and unless our principles are consistent, certain, unwavering and undeviating, it is impossible that we can properly guide the conscience of a child. That of

which we ourselves have any doubt let us never make a question of conscience with a child. Let us avoid making too many direct appeals to the conscience, for what a child does wrong is not often of much consequence, but when he does wrong knowing it to be so, that is of consequence.

In such a case the sense of guilt should never be suffered to wear away by time in a child's mind, no acknowledgment of it nor reparation having been made. "Never tell a child of a fault without at the same time suggesting some mode of redressing it, which will induce him to put it into practice; for nothing is more to be avoided than that chagrin and discouragement which are the consequence of mere formal correction."* Above all, a child should never be suffered to go to sleep upon an evil conscience. All offences must be repaired and forgiven, and the heart at peace with itself before the eyelids close for the night. The regular habit of effacing from the mind every stain as fast as it is incurred, by genuine penitence and heartfelt intention of amendment, has an influence which can scarcely be attained by any other means. If the conscience of the child be in itself susceptible, the confession will be voluntary; it will be felt a relief from the anguish of self-reproach, and then the happy task of the mother will be to soothe and encourage—not, be it observed, to flatter by praise of the virtuous feeling of sorrow, and thus obstruct the healthy effect by turning back its current upon itself, but by showing how the salutary pain may lead to blessed results hereafter. If, on the contrary, the sentiment of duty in a child be weak or deficient, it will be the mother's part to lead it on by gentle questioning till the fault committed is brought again clearly before the mind, and being shown in its true colours now that the excitement of passion is passed, it will awaken the consciousness of wrong that was before unfelt.

* Fenelon.

The least conscious fault should be acknowledged, and a painful impression should ever be associated with it. But here we must observe that nothing tends so completely, utterly, to destroy the moral sense as undue severity; let the pain of having done wrong be felt as sufficient punishment, if no other were to follow. For children of a more advanced age all outward punishment may be positively injurious. When the power of conscience is strong, the feelings deep, and the disposition retiring, often the less notice that is taken of a fault the better. In such a child the sense of demerit will be far stronger and the repentance more sincere, if he is treated with the same kindness and confidence as before, than if the fault is dragged into public view and he himself in any degree treated as a criminal; for in that case the wound given to the feelings may be too deep, and good resolves may be turned in a contrary direction.

Conscientiousness is a main element of gratitude, so far as the sentiment consists in the desire to return an equivalent for the benefit received. It may be very early cultivated in the nursery by requiring from children an uniform courteous acknowledgment of the services of servants, and a return of kindness by every means in their power.

If an individual possess much conscientiousness and cautiousness and little firmness in his character, he will be painfully susceptible as to the consequences of his actions, and unable to decide upon them without great hesitation and difficulty; a highly cultivated intellect can then alone prevent the conscience from becoming over-scrupulous and sickly. It is true that the world does not suffer much from over-tender consciences; but some good may be left undone through an excessive fear of doing wrong, and hence this state of mind becomes a positive evil.

But the world does suffer very much from *mis-directed*

consciences. The office of the feeling, as stated before, is to permit the action of each faculty only so far as is consistent with justice. Right is that which conduces to the greatest utility, and which, *all things considered*, produces most happiness; and wrong is that which produces *unnecessary* pain. But such a rule for calculating what is right, although very well for moralists to establish principles upon, and to decide between the conflicting claims of the morality of different nations and of the customs of society, is evidently beyond the reach of children; they must be taught to have faith in the dictum of their parents. This is right—that is wrong—must be sufficient for them. When an action is to be performed, it will never do to calculate consequences; then all consequences to ourselves and others must be left out of consideration in obedience to calculations previously dispassionately made, and to what we have otherwise been taught to believe is right. The first and the last question must always be, What is right? and it is the principal object of a good education to enable us at once to answer the question; for to doubt, when the feelings are engaged, is too frequently to be lost. Virtue, before it can be depended upon, must become a *habit of doing what is right*, instinctively, automatically, at once, and without calculation. If a person is in danger of drowning, it will not do for the person who stands by the water to begin calculating which society can best afford to lose, himself or the one in danger. We have frequent instances of generous individuals who have never even stopped to calculate whether they can swim or not. Not to tell anything but the truth is always right; and in this instance, as in thousands of others equally clear, children should never be allowed to hesitate for a moment, or to think about saving themselves, or saving others, by telling what is false. The principle of truth is more valuable than the good of any individuals or even nations. To put it paradoxically,

it would be better that a nation or even a generation should be destroyed rather than it should be saved by a lie; for if we once admit that an exception is possible, such occasions would be constantly arising, and cause more mischief to the race than the loss of many generations. Again, if beggars do exist, children must be allowed to pity and relieve them; to set them calculating that relieving beggars does more harm than good, by generating a miserable class—that it is the beggar's own fault,—with divers other political, wise, and prudential considerations, greatly injures the moral sense. And the instincts of children are right, whatever political economists may say; if society makes and tolerates a class dependent for support upon the sympathies of their fellows, it is *right* for each person according to the best of his light and ability to relieve them, either by giving to them, or otherwise by actively doing all in his power to change the institutions that make and allow beggars.

If the natural development of the moral sense be deficient, besides employing every means to strengthen it directly, we must endeavour to aid and support it by a strenuous cultivation of the religious principle. We must always bear in mind however in our educational treatment, that each faculty, or rather class of faculties, must be appealed to separately. It is a common error to suppose that in exercising the religious feelings, we necessarily cultivate the moral sense, for it is quite certain that the former may exist in considerable proportion in a character with a very imperfect development of the latter. Hence we sometimes find piety and zeal in the exercises of religion, accompanied by indifference as to the discharge of other and important moral duties.

While health and peace of mind reward obedience to the dictates of this faculty, the sense of guilt, repentance, and remorse, are the pains which punish opposition to them. It is

needless, surely, to say that these latter feelings are not virtuous in themselves, and that they are good only in so far as they lead to amendment. The mind should never be permitted to dwell in a sense of demerit, but the feeling of having done wrong should be invariably associated with the endeavour to repair it, and the determination to amend the faulty disposition which induced it. The pains of wounded conscience, the severest man can know, are only attached to evil for the purpose of its cure.

The feeling which we are considering is the most important of all, because it regulates the proper action of all the others, by confining them within the bounds of what is right. It makes us desire "to do to others as we would they should do to us," and to love truth and sincerity above all things. It is painfully evident to all who think upon the subject, how much the world needs the proper cultivation, exercise, and direction of this faculty. It is disheartening to contemplate the vast area which "Vanity Fair" occupies, in which each acts a part, each wears a mask, each endeavours to deceive his neighbour by passing for something more or less than he is, and each is satisfied with mere seeming, without being or doing. Love of approbation is the prime mover; the craving for *distinction*, not *excellence*—to *appear*, not *to be*. Praise is the grand desideratum, and as *to be* virtuous is often too difficult or too troublesome, the semblance is assumed of whatever will best secure the approbation of society. The development of a large conscientiousness can alone counteract this wide-spreading and infectious tendency. We must strengthen the love of truth, of sincerity, of candour, in our children, and begin early to make them feel heartily ashamed of taking credit which is not strictly their due. Never neglect an opportunity of showing how mean, how dishonest it is. But how can the love of truth be best implanted, and the dishonesty of society counteracted?

First, with reference to speaking the truth. The truth is not merely a literal representation, it is that which does not deceive. In early childhood it is much more easy to teach a child not to deceive than to tell the truth. A child in trying its new and first acquisition, its faculty of speech, says so much with no other purpose than the pleasure of talking, mixes so much nonsense and pure imagination with the truth that it is vain to attempt to discriminate between fiction and falsehood, and as useless as vain. We must be very careful, therefore, how we accuse children of falsehood; we must be content to wait till they can themselves discriminate between one and the other, and in the meantime, when their statements are very wide of facts, let us merely say, "Oh, that is nonsense, that is only fun." But as soon as we can, as soon as the proper age will permit, let us train a child on all occasions scrupulously to tell the literal truth, and teach him how to do it. This species of teaching is one of the best exercises the mind can possibly have. Language, although it is too frequently the medium of concealing our thoughts, was not, it may be presumed, given for that purpose—on the contrary, we should always endeavour that our speech should, as near as we can make it, correspond exactly to our thoughts and feelings. How little is this practised; one half of what almost every one says is false, that is, it does not correspond to the real state of thought and feeling, but it is said rather in obedience to the dictates of kindness or politeness, or the desire to please, to show off, and to appear clever. How often is the language of grief upon the tongue with joy sparkling in the eye, and how easy does it seem to compose almost perfect sentences expressive of condolence, of joy, or sorrow, without any feeling whatever in the heart. We must learn to value *truth* above all things, and to do without this inconvertible currency of mere words.

Let us carefully discard the double comparatives and super-

latives that now so much disfigure the language of society, and tolerate no exaggeration whatever. How much of what is false arises from the want of not knowing really how to tell the truth, and how much from the dishonest wish to make important what we have to tell. Accustom children, therefore, to the strictest accuracy as to when, where, how, and wherefore, and teach them that it is best and most becoming to hold their tongues when an event is not of sufficient importance in itself to be mentioned, and that when it is, the object to be arrived at is not a brilliant relation, but a faithful, clear, and intelligible one. To give a leaning in our speech to the side we wish is almost as bad as direct falsehood, and we should certainly discourage special pleading, and as far as possible teach children to state fairly both sides of the question. Be especially careful that servants do not teach children deceit by inducing them to keep secret what they see and hear in the nursery. Always help a child to tell the truth; for a wilful lie, when detected, must be treated as the most heinous of offences—as the meanest, the vilest, the greatest, the one never to be looked over without punishment.

But we must be as careful not to act a lie, as not to tell one. It will be impossible to teach truth and candour to children unless we are truthful and candid ourselves. We must avoid all kinds of double-dealings, double-meanings, reservation; we must never express pleasure at seeing a person, and the reverse behind his back. We must never join in uncharitable opinions of our neighbours. If we are accused we must meet the spirit of the accusation, and not hide behind some little flaw in the indictment; we must not show some little immaterial circumstance to be untrue, and on that account retort upon our accuser, as if the whole charge were false. If we argue, we must not, as is too frequently the case, set up some scarecrow, some dummy of our own, and

having shown its unreality, triumph in consequence over our adversary. Above all, we must not *deceive* by telling the truth; this is the worst lie of all—it is betraying with a kiss. We must never promise what we cannot or do not intend to perform. We must always keep our promise, whether for reward or punishment. We know how difficult it is on all occasions to decide upon the claims of truth, and to judge in what way and how far such claims can be best supported. It is true that much discretion must be used in supporting what we believe to be the truth, and as so much of error mixes with all subjects, allowance must be made for this, and due modesty used in expression; even if we know what is the truth, it is still not to be spoken at all times, but yet on no occasion must we say what is not true or countenance any kind of deception. But conscientiousness requires honesty as well as truth; dishonesty may be said to be an acted lie. We have got so far in a moral code as an acknowledgment from the world that "honesty is the best policy;" but the world is slow to act even upon this tardy admission, and it generally gives to its honesty a most limited interpretation. Honesty is not merely the negative of robbing and stealing, but the giving to every man strictly his due. We must not rob others of their time, by want of punctuality in keeping our appointments, or by suffering them to call again and again at our door, when we might have attended to them at once. We must admit every claim that we know to be just, whether in relation to property, character, or intelligence. We must not detract from another's merit, and steal or even withhold his praise. We must give a candid and fair examination to views opposite to our own, before we allow ourselves to speak decidedly upon them. And above all, in measuring out what is due to others, we must never be influenced by what others may do to us, by their opinion of us or their conduct towards us. We are to do as we

would be done by, not as we are done by; and if others do wrong it is an additional reason why we should more carefully endeavour to do what is right. In thus regulating our own conduct, we are using the most direct means of cultivating the principle of right in our children. All rules and methods are at best but small adjuncts to the teaching by example, and without that example worse than vain.

It is impossible to say too much against the universal spirit of detraction which so extensively prevails at present that it may be said almost to be the spirit of the age. Rumour is never to be trusted—common rumour is a common liar. No statements, however gross, monstrous, false, and improbable, can be invented against an individual, that are not instantly caught up, circulated, and by the great majority believed without investigation or evidence. That such things should be stated is ordinarily enough to insure almost universal credit, even the judicious and charitable few often presuming without further evidence than "hearsay" that there must be something in such accusations; they cannot be altogether invented; there is never smoke but there's fire, &c. Even those who have been the victims of this lying tendency are as ready and even more ready to fall in with it. It is gratifying to bad people to think that others are as bad as themselves; and in society generally people feel that the easiest way to raise themselves is to pull others down.

There is another untruthful tendency against which we are called upon to be on our guard, equally general, although not equally mean and low in its origin, and which is as prevalent now as it was 2,000 or 3,000 years ago. Mr. Grote, in his history of Greece, says:—"Where there is any general body of sentiments pervading men living in society, whether it be religious or political—love, admiration, or antipathy—all incidents tending to illustrate that sentiment are eagerly believed,

rapidly circulated, and (as a general rule) easily accredited. If real incidents are not at hand, impressive fiction will be provided to satisfy the demand: the perfect harmony of such fictions with the prevalent feeling stands in the place of certifying testimony, and causes men to hear them, not merely with credence, but even with delight: to call them in question and require proof, is a task which cannot be undertaken without incurring obliquy." Every conscientious person, however, must be thoroughly prepared to meet such obliquy, and he cannot be too sceptical with respect to views and statements thus smoothly and rapidly carried along on the broad current of public opinion. It is astonishing when once a fact in accordance with public sentiment has been invented, how a thousand apparently confirmatory facts spring up at once, not one of which has the least foundation in truth. The unscrupulousness of the uneducated classes, generally speaking, is almost beyond belief, and is only equalled by their credulity; and both are in proportion to their ignorance. In fact, such is the lying spirit abroad, such the tendency to detract, to exaggerate, and to embellish, that we are not justified in believing anything to another's prejudice upon mere "hearsay," and one thing is most certain, that whether we believe such rumours or not, (and sometimes it is out of our power to disbelieve,) we never ought to allow this belief to prejudice the accused as regards our actions, without first hearing his side of the question. We shall too often find that the accusation has no foundation whatever, and if it is true, there are frequently extenuating circumstances which will always be taken into account by every just person, who tries to believe the best he possibly can of his neighbours and wishes to do only as he would be done by.

BENEVOLENCE.

The object or final cause of Creation seems to be the happiness of created intelligences. The wisdom of the Creator is evidenced in the design displayed in the universe. Design means the adaptation of means to a particular purpose or end, and we must know what that purpose is before we can say that the means used to carry it out are adapted to the purpose, that is, before we can say that there is wisdom displayed in the arrangement. We must make up our minds, therefore, upon the objects of creation before we can say that wisdom is displayed in them. If it be denied that the final cause of creation is happiness, we ask what other object can there be? It is said, "the glory of God;" but a world without consciousness, or with a miserable consciousness, would be no glory to God. It is also said the object of creation is "action," and the "development of mind;" but mere action could as well exist in a world devoid of all spirit or consciousness, and we cannot conceive of any use in increased development of mind, unless it led to increased happiness. If it led to misery, such increased development of mind would be worse than useless, if to indifference it would be the same as a mere increased development of matter.

Thought is said to be "higher far than happiness," but thought that does not lead to the increase of happiness is worse than uselessly employed. The object of thought is to direct and guide all our faculties towards their legitimate gratifications, and that legitimate gratification it is that constitutes happiness. It is believed that happiness is allied to pleasure, and that pleasure is only derived from the exercise of the lower or animal propensities, but the shortest and most correct definition of happiness is, that it consists of the sum or aggre-

gate of pleasurable sensation from *whatever* source derived. The happiness derived from the lower feelings is perhaps more intense than that derived from the higher, but it is more fleeting, and more mixed with pains. Every joy has its shadow, intense in proportion to its solidity, and such appears to be the necessary law of human nature, that what increases our capacity for joy, increases also our capacity for sorrow. There are those who deny that there is any happiness here, and that it is only in the higher pursuits of another world that we can look for it; but in the pursuit of truth, love, and beauty, is there no happiness here? and can any one say what is higher? Yes, to erring creatures, the path of duty is higher. But is not the path of duty the path of the highest happiness? To a highly organised human being there is no happiness out of it, only deep sorrow and remorse; and the very pains of the path of duty are joys, so much does the higher nature transcend the lower. A Regulus has infinitely more joy than Nero, although his higher attributes ultimately led to the barrel of spikes. Sorrow and sadness are often only the shortest road to the greatest gladness, and in the regions of faith and hope through which that path leads will be found "the peace of God which passeth all understanding," which is the highest and most enduring happiness of all. Religion is not unsatisfied yearning and aspiration, but action in the path of that duty for which we were created, and trust in God for the final accomplishment of all which our highest yearning and aspiration cannot reach.

It appears to us then that the existence of God is proved by the evidence of design—that is, that Nature, in carrying out her endless purposes, is working towards a particular object, and that that object is happiness. "That God willed the happiness of His creatures is indisputable, and He has made it impossible that they should not endeavour to obtain it. To

this end he has given them every faculty they possess, and to no other."* Here is evidence of the benevolent intentions of our Creator, and the means He adopts to carry out His intention indicate a power and wisdom far surpassing our comprehension. What more is requisite for a rational faith? God wills the happiness of his creatures, and He has power and wisdom to accomplish His wishes. May we not therefore safely trust in Him—may we not safely leave our fate, where beyond our own control, whether it relates to coming into this world or going into another, in His hands? Happiness we believe to be "our being's end and aim," and it is the faculty of benevolence which places us in harmony with this principal object in creation, and which makes us desire the happiness of others, and gives us a lively sympathy with the enjoyment of all created beings. In this, at least, it is our privilege to be made in the likeness of God; and as an humble instrument in aiding Him in producing happiness, and in our sympathy with it will be found our own highest enjoyment. This feeling has received various names: it is called love of mankind, goodness of heart, good nature, &c., and joined to conscientiousness it constitutes that charity so beautifully described by St. Paul, in the thirteenth chapter of Corinthians. As its object is to produce happiness in others, so whenever the feeling is strong in any mind, it produces happiness to its possessor, diffusing a genial warmth and sunshine through the mind, which all the frosts and clouds of life cannot dispel; and as it is so powerful a diffuser of happiness, it is most important that we should attend to its early cultivation.

Each propensity, sentiment, and intellectual faculty should be put under the guidance of this desire for universal good; and let us not mistake the love which proceeds from adhesive-

* Bentham.

ness, which might more properly be called affection, for this feeling: the one relates only to individuals, the other regards the whole human race, or rather the whole sensitive creation.

Education, if rightly understood, is that mode of treatment which will teach an individual to feel, to think, and to act, so as to produce most happiness to himself and others. He must not only *know how*, but he must also be *disposed* to act. Now the disposition to act for our own good is already strong enough, as all the propensities tend to that end; but the disposition to act for the good of others depends very much upon the feeling of benevolence.

As an instinct it is held by some to be possessed, in a degree, by many of the inferior animals; however this may be, its manifestations in man are often simply instinctive. It then forms the character of the good-natured man, who is impelled by it to gratify the wishes of everybody around him, if it be in his power, even at the expense of their future good. He cannot say "No," and he therefore yields to the importunities of the idle and dissolute that which perhaps is due in justice to claims which are, at the moment, out of sight. He spoils his children, gives to their entreaties what he knows to be improper for them, because, "bless their little hearts," he cannot bear to see them cry. If he threatens he cannot find in his heart to perform; if he does punish them, he tries to make amends for it, and to conciliate them by lavishing upon them extraordinary gratifications and luxuries. To diffuse immediate happiness upon those near at hand, without reference to future and more permanent good, is the short-sighted object of the uncultivated feeling of benevolence.

When cultivated, but with a wrong direction, its operation is still of the same kind, but more mischievous as it is exerted through a wider sphere. Many of the wide-spread charities of the present day furnish examples of this. They seek to

remedy a present evil, to relieve a present suffering, by means which multiply for the future these pains and sufferings manyfold. A late writer on the principles of Charitable Institutions remarks, that they are more numerous, that more exertions are made for the relief of the poor now than at any former period, yet poverty and crime are on the increase. What is the reason of this? The writer alluded to goes on to prove that it is to be found in the fact, that remedies are often applied without discriminating between the different causes which produce these evils, and therefore perpetuate and increase them, or at best only paliate them. But the real cause of this want of discrimination and consequent failure is the fact that it is not real benevolence at work, but a something between the *seeming* of love of approbation and a bargain to get as cheaply as possible to heaven. People wish to stand well in the opinion of their neighbours, and they have likewise heard that "he that giveth to the poor lendeth to the Lord," and they approve of the security and invest a small sum, but never more than they can conveniently spare; to do that would be imprudence! They do their charities, that is, give annual guineas, the press generally blowing a trumpet before them; but they neither watch the spending of the money nor care much what becomes of it,—consequently, the more remote the sphere of operation—if to build a Church at Jerusalem for converted Jews, or to make Christians of Caribs—the more liberal the donation. Children should be early taught to distinguish between seeming and real benevolence—between generosity that costs nothing, that is, involves no self-sacrifice or even self-denial, and that which proceeds from love and duty. When the higher classes are really in earnest about raising the condition of the lower—when they cease to consider them as mere objects to perform their charities upon, as convenient stepping-stones to heaven, as so much raw material out of which they are to work their own salvation, as

the poor, "whom we are always to have with us," and therefore are to be kept poor, or at least in their present position as lower orders,—then there will be less difficulty in removing the artificial and ultimately the natural barriers to their success. A little well-directed effort to do good is better than a large and expensive beneficence on a wrong principle.

That which is commonly called charity, the succouring and aiding of distress, is but a limited exercise of benevolence; but that which Paul denominates charity is the true, divine Spirit of Love,—"Though I should give all my goods to feed the poor, and have not charity, I am nothing,"—that charity which "loveth all things" and which strives to add to the enjoyment of every living creature within its reach.

If a child be introduced to the instances of benevolent design throughout the universe, he cannot but perceive that the purpose of its Creator is the production of the largest possible sum of enjoyment, that the apparent exceptions to this must arise from our limited knowledge, and that earth, air, and sea are full of innumerable creatures all practically praising their Maker, by their sense of this enjoyment that He has given them; and a child's natural sympathy with what is good and beautiful will soon excite the desire to use his own little powers to the furtherance of the same object. The desire will grow with its indulgence, and with the development of these powers, until he will have no idea of happiness except as associated with the happiness of others. Thus, if we wish to create in our child a large heart, extended sympathies, a loving disposition, "identify him," says Richter, "with the life of others, and give him a reverence for life under every form: teach him to consider all animal life as sacred. * * *

"You may teach a higher than Ovid's Art of Love, by requesting your child to do something without commanding or rewarding performance, or punishing neglect; only depict

beforehand, if it is for another, or afterwards if for yourself, the pleasure which the little actor's attention to your wish affords. You excite the benevolence of children less by pictures of people's necessities than of the joy produced by relieving them. For the little heart conceals so great a treasure of love, that he is less deficient in willingness to make sacrifices than in the certainty that they would give pleasure. Hence, when children have once begun to make presents they would never cease giving. The parents may give them the reward of certain happiness by a gladly praising approval; an educational lever whose power has not been sufficiently estimated. For children accustomed only to parental bidding and forbidding, are made happy by permission to do some extra service, and by the recognition of their having done it. This affectionate acknowledgment of pleasure renders them neither vain nor empty, but full—not proud, but warm.

"It does the poor man, or dog, or whatever it may be, good, or harm! These few words, said in a proper tone of voice, are worth a whole sermon: and fie! said to a girl, will abundantly fill the place of half a volume of Ehrenberg's Lectures to the female sex.

"Moreover, the author does not attempt to hide from the police, that in the presence of his children he has frequently given to beggars; first, because the appearance of cruelty cannot be removed by any political reasons, nor is attempted to be; and secondly, because a child's heart, excited by compassion for suffering, should not be chilled.

"Yet a few fragments within the fragment! Do not apprehend too great danger to the affections from children's quarrels. The circumscribed heart of children, their incapacity to place themselves in another's position, and their Adam-like innocence of belief that the whole world is made for them, not they for the world; all these things combine to raise the inflated bubbles

which soon break of themselves. They may speak harshly, or even fly into a passion with one another, but must not continue it! You must do many more things to be hated than to be loved by children: hated parents must themselves have hated for a long time. Advancing years rarely awaken a repressed or dormant love; the individual's own selfishness doubles that of others, and this again redoubles that; and so layer upon layer of ice is frozen. You falsify love by commanding its outward expression;—kissing the hand for instance. Such things, unlike kind actions, are not the causes, but only the effects of love. Do not in any instance require love: among grown-up persons would a declaration of affection, if commanded and prescribed by the highest authorities, be well received? It may be again repeated without deserving blame, that the *quickest* alternation between punishment or refusal and previous love is the true, though (to the fair sex) a difficult art of educating the affections. No love is sweeter than that which follows severity; so from the bitter olive is sweet, soft oil expressed.

"And finally, ye parents, teach to love, and you will need no ten commandments; teach to love, and a rich winning life is opened to your child; for man (if this simile be permitted) resembles Austria, which increases its territory by marriage, but loses its acquisitions by war; teach to love, in this age, which is the winter of time, and which can more easily conquer everything than a heart by a heart; teach to love, so that when your eyes are old, and their sense almost extinguished, you may yet find round your rich couch and dying bed no greedy, covetous looks, but anxious weeping eyes, which strive to warm your freezing life, and lighten the darkness of your last hour by thanks for their first. Teach to love, I repeat; that means —do you love!"*

* Levana.

CONSCIENTIOUSNESS AND BENEVOLENCE. But how reconcile these two sentiments? The claims of justice and mercy would appear irreconcilable, since the exercise of mercy is usually considered to be the renunciation of the strict demands of justice. This notion of their incompatibility is founded on the common idea respecting the nature of justice, which is supposed to demand "an eye for an eye and a tooth for a tooth," and that to every fault should be doled out a certain amount of suffering or punishment; but a closer analysis will show this conception of it to be erroneous. A fault that has been committed is a something in the past; Power Almighty itself could not prevent it. Any punishment for that fault, therefore, would be only so much gratuitous suffering—that is suffering without an end, aim, or object. Suffering that produces or leads to no good can never be just; it is simple vengeance or revenge. All punishment, to be just, must be prospective, never retributive. It must have for its object the prevention of error or crime for the future; it must be for the good of the party sinning, and every degree of suffering beyond what is requisite to deter from crime for the future is unjust. To be guilty of crime or even of error is to sin against our own interest; punishment, therefore, inflicted with the intention of bringing us back into the path of rectitude, is benevolence—that is to say, the highest good which can be conferred upon us. God's laws were made for the good of his creatures, and true happiness is incompatible with their infraction, and with sin and crime; and he makes us suffer here in order to advise us of this truth and to lead us back into the path of holiness. If such be the law of retribution here, can we suppose it destined to be reversed in an hereafter, and to become revenge? and that more punishment will be decreed than is required for our purification, and ultimate happiness? For one person to suffer for another's fault is not only unjust, but it would thwart the

ends of the highest benevolence also, as the suffering or punishment that attends sin is always for the good of the sinner. Who then can make atonement for another's fault? and who would not suffer infinitely rather than throw upon the innocent the burden of his sin? We have no belief that it is ever necessary that one person should suffer as an example to others, simply because it is unjust, and impossible that society can ever permanently benefit from injustice, since the world has been organized upon an opposite principle. If we go a little below the surface we shall find this to be the case. Society has fallen into a great error in thinking to deter from crime by the example of suffering. It has been a bungling expedient, resorted to to save the trouble of enquiring into the causes of crime, and it has been attended with but very partial success. The only successful way to check crime is to discover the cause, and remove it. But this hitherto has been thought too costly; undoubtedly a false economy. If these views be correct, it follows that Capital Punishment is an error, and much of our penal code is based upon injustice. It is one of the happiest features of the times we live in that on all sides there are signs of the world's becoming aware of this, and that we see consequent improvements in education and in the treatment of the criminal, and even of the insane. Justice and mercy will be found to be more powerful in the improvement of our race than violence and severity. This Christ proclaimed eighteen centuries ago, and it has formed part of our national creed, but we have never practically believed it. It is said by them of the present time as well as by them of old time, "an eye for an eye, a tooth for a tooth;" and the exhortation to "bless them that curse us, to do good to them that hate us," is still believed to be more christian than reasonable. Nevertheless, the world is destined one day to see the extremest philosophy meet and coincide with the simplest Christianity.

The philosophy which separates the sin from the sinner, alone makes possible Christ's law of love, and "They know not what they do" is the sum and substance of this philosophy. We may hate the sin at the same time that we love the sinner. If our enemy do us wrong, how much more pleasure must it give us to do right to him. To show kindness to those that curse us and hate us, is the way to make them feel ashamed of continuing to do so, and is the means most of all likely to work a reparation, and perhaps even make them our friends. Even the philosophy of self-interest would counsel the same, for "a soft answer turneth away wrath." To love is happiness, to hate is misery; why then give any individual so great a power over our peace as to oblige us to hate him? If our happiness requires that we should feel at peace with all men, why allow ourselves to be made angry?—and why not, as the highest policy even, obey the commands of Christ? If bad men will continue our enemies, let us not hate them or contend or quarrel with them, but simply keep out of their way, and revenge ourselves upon them by doing them all the good we can in the distance.

THE ÆSTHETIC FEELINGS.

By the Æsthetic is meant the sense of the beautiful and sublime, the love of art and poetry, the feeling of the spiritual element in all the various forms of art, the desire of the soul for the perfect. Ideality is the only sentiment we have placed under that head, not because it is alone essential to the formation of the æsthetic character of mind, but because it constitutes its foundation.

IDEALITY.

It is difficult to say what is the primitive function of this faculty; it is easier to say what are its results in combination with other faculties—that is, what it leads to. Viewed philosophically, man must not be regarded as a mere present individual, but must be looked at in his relation to the past, the present, and the future. From the past he has received the results of the experience of by-gone ages, and is a recipient in consequence of the benefits of an advanced civilization; in the present he is called upon to perform his little part in the chain of causation, but in doing this it behoves him not to rest satisfied with the material comforts and pleasures which past generations have prepared for him, but to do also his part towards promoting the interests of the future; he is bound to leave the generation which is to follow him as much benefited by his existence, as he has been benefited by the one preceding him. That he may do this, it is essential that he should not rest satisfied with the perfection that breathes around him, but that he should always aspire to something higher and better, and aim to give it being.

Ideality gives the desire to do this, and upon this feeling is based the progressive character of man's existence, and the perfectibility of his nature. Nature seems to aim here at the perfection of the race, not of individual man. So far as we regard man as the inhabitant of this earth, he is the temporary receptacle of high spiritual attributes—of mental manifestations. The individual passes away, but Youth and Beauty and Delight are immortal; as the poet says, "For them there is no death nor change." Through a series of generations mind is developed, great principles are worked out, and become more strongly marked—truth and goodness and holiness and beauty have a larger and stronger and more forcible existence, although

the material organizations by which this development has been effected have passed away like the leaves in autumn. Ideality, then, is the desire for and the consequent striving after an ideal perfection—that is, a perfection greater than we find existing; it is a dissatisfaction with the present and the actual, and a yearning after a future state in which everything will be perfect. The mode in which this feeling manifests itself of course depends upon the other feelings and intellectual faculties with which it is allied; as we have said before, it gives rise to the æsthetic part of our nature, to poetic feeling, and to the love of the beautiful. We have heard those in whom the feeling has been strong, say that it seemed to give to everything a double existence—to what would otherwise be mere material things with material uses, high and spiritual attributes. For instance, to a person without this feeling, the Venus de Medicis would be a mere "stone gal," as the American called it, while to another differently endowed it would be the ideal or the perfection of physical beauty. If we examine in what real poetry consists, we shall find that it is the addition of this spiritual attribute of beauty and perfection to material existences. Thus poetry is principally made by adjectives, characterizing and qualifying and idealizing and beautifying the noun. For example :—

"The *breezy* call of *incense-breathing* morn,
The swallow twittering from the *straw-built* shed,
The cock's *shrill clarion*, and the *echoing* horn,
No more shall rouse them from their *lowly* bed."

And again :

"I have bedimmed
The *noontide* sun, called forth the *mutinous* winds,
And 'twixt the *green* sea and the *azure* vault
Set roaring war."

We know every one has his definition of poetry, and every one his own idea of what is poetry. It is said to be the language

of all the feelings when highly excited, that is, when they approach to passion; but it may be said rather to be the language of every feeling when under the influence of ideality, its mode of expression depending entirely upon the various combinations of the intellectual faculties. Ideality is not the same as imagination or fancy, imagination being merely a mode of action—a degree of activity of the other faculties; ideality may excite imagination and fancy, but of itself it is a feeling, sentiment, or wish; a love of perfection for its own sake, in the same way as there is also a love of knowledge for its own sake. It has always a refining tendency, and gives an innate shrinking from all that is low and vulgar and coarse. The beautiful everywhere is its food, is that which calls it into activity, and constitutes its enjoyment. God has made everything so beautiful here that one abuse of it consists in looking only to another world for its gratification.

Ideality gives not only soul to poetry and romance, but to the prosaic concerns of every-day life. It may be called an additional sense, and no station in life necessarily debars us from its pleasures, which like those of the other senses, ought to be common to all, and be cultivated and improved by all. Wherever there is Nature, there is beauty—wherever there is man, there should be the faculty to admire; the "privileged classes" have secured to themselves many of the means of its gratification, but they cannot monopolize "the glory in the grass, the sunshine on the flower."

In order to cultivate the faculty, it is not necessary to fill the mind with the false associations and colouring of romance, or to study the models of classical antiquity; but to "go forth into Nature's school," and there it will educate itself, amidst flowers and fields, among the hills, and by the river-side. In towns and cities the lessons of Nature are more faint and few, but even here, her sunbeams gild the tops of the spires, and

sparkle on the flood which reflects, as it passes by, the crowded habitations; here too the taste may be more readily nurtured upon the beautiful in art and science.

"Children are often very poetical. 'Are you glad that God has made it all so beautiful?' said a child to me as I was watching the sun sinking into the waves at B. The mind of another child of between four and five years old is not less imaginative. During a walk on a fine December day, it was delightful to see how happy and observing he was, stooping to look at the mosses, and to gather specimens of the few remaining plants, and talking all the way—'Look at those rainbows on the hills!' cried he, pointing to the different shades of trees, blended in the mists. He gathered a beautiful little piece of moss, and called it his forest; and took up the idea with delight, when it was suggested, that in that forest all 'the lions and tigers and wolves should play with the lambs, and little children should lead them,'—'And the little baby-boys,' he added, 'should be nursed by elephants, and the lions should put brass upon their claws, for fear of hurting the lambs.' He was told that they could make their paws soft when they liked,—so he carried his jungle full of elephants and tigers carefully home, in his little cold hand. The first-mentioned of these children, when four years old, while walking in the wood at ——, wished to gather some flowers for his mamma, who was going away. 'There is no time now,' said some one present, 'but you can send her a nosegay in a few days.' 'They will hang their heads,' said he, 'when mamma goes—they will cry—they will all wither and waste away!' One evening, while watching the sunset, he said, 'The sun sinks behind the deep hills.' When four years old he would amuse himself for hours by drawing lines, and making stories about these lines; for example, 'Here is a steam-boat and here is a little boat, and it goes wave, wave, wave.' But there is no good thing on this earth which may not

be perverted, by excess, into bad; his imagination often leads him into untruth. When three years old he said, so very gravely, that had you only looked at his countenance, and not heard his words, you would have felt sure he believed the truth of what he was speaking,—'Do you know, just now I saw a pig walking along the road with a bonnet on.' Every day about this time the habit of telling falsities of this kind grew upon him. Probably he did not wish to deceive; the images passed through his mind, and he wished to communicate them, and knew not yet how to do so but by saying, 'I saw,' 'There was,' and the like forms of expression. However, *had* he meant to cheat, it is a fearful thing to begin with a child upon the subject of untruth, and the plan we pursued from the beginning was not to take the slightest notice of these effusions. To laugh at them would have been fatal, to frown on them scarcely less so; therefore there was no other course left than to remain deaf to them. Tempted on by his imagination, he still tells stories of this kind; but surely these stories are of a very different nature from those which are uttered to screen the teller from punishment."*

If the taste be nurtured upon the beautiful objects and elevated subjects which Nature presents to it, there will be no danger of its becoming sickly and distorted, by being permitted to indulge in the delights of fiction. A pure natural taste will repel all which is incongruous, and assimilate nothing but what is pure and simple in itself.

Ideality is a strong guardian of virtue, for they who have tasted its genuine pleasures can never rest satisfied with those of mere sense. But it is possible, however, to cultivate the taste to such a degree as to induce a fastidious refinement, when it becomes the inlet of more pain than pleasure. Nor is the

* Monthly Repository.

worst of over-refinement the loss of selfish gratification; it is apt to interfere with benevolence, to avoid the sight of inelegant distress, to shrink from the contact of vulgar worth, and to lead us to despise those whose feeling of taste is less delicate and correct than our own. If the beautiful and the useful be incompatible, the beautiful must give way,—as the means of the existence and comfort of the masses must be provided before the elegancies which can only conduce to the pleasure of the few. Selfishness though refined is still but selfishness, and refinement ought never to interfere with the means of doing good in the world as it at present exists.

It is not desirable to appeal early to this feeling, or perhaps ever directly to cultivate it. If the other faculties are well developed and properly cultivated, this will attain sufficient strength of itself. The beautiful is the clothing of the infinite, and in the contemplation of the beautiful, and the love of perfection, not in churches, we seek our highest and most intimate communion with God, and draw nearer and nearer to Him.

The fine arts—painting, sculpture, music, as well as poetry—ought all to minister to ideality. The proper use of painting, for instance, ought to be to represent everything that is beautiful in the present, and to recal all that is worthy of remembrance in the past. To give body to those spiritual pictures of ideal beauty and perfection which ideality forms—to give a faithful representation of the great and good that have departed, and to put vividly before us those actions and scenes, those pages from universal history which have a tendency to refine, to exalt, and to enlarge the soul,—this is what painting ought to aim at. To paint, however perfectly, horses being shod, deer being hunted, the agony of poor animals in traps, bread and cheese, and lobsters, and foaming ale, is but an abuse and a perversion of one of the highest gifts and attainments, which a more civilized age will repudiate. A pig-stye,

however perfectly painted, still but recals the idea of a pig-stye; and if it excites any feeling, it is one of regret that such wonderful art should be so misapplied.

THE RELIGIOUS FEELINGS.

VENERATION.

This feeling originates the disposition to respect and revere whatever is great and good, and superior to ourselves; that is, what we are brought up to consider great and good, and worthy of honour. According to these imbibed notions, it may be directed to rank, titles, ancestry, wealth, particular creeds and customs, laws and institutions; or it may be attached to those objects, persons, and institutions, most worthy from their real greatness and goodness to excite respect and reverence. Hence its right direction is highly important; for whatever may be its objects, it is very difficult in after life to break the association between them and the feeling, though reason may plainly point out the absurdity of the connexion, and the small inherent claim they may possess to our respect.

The feeling is an important auxiliary in moral training; "it is the chief ingredient in filial piety, and produces that soft and almost holy deference with which a child looks up to its parent, as the author of his days, the protector of his infancy, and the guide of his youth."* It constitutes part of the charm of social intercourse, as the source of the honour we pay to age, to talent, to virtue; and it connects us by a pleasing chain with all that is, or has been, great and good in the moral and material world.

* Mr. Combe.

In education the feeling has generally been drawn upon too largely, as it has been the means of attaching undue importance to antiquity and authority, considered independently of their real claims to respect: but it must not be undervalued because it has been abused, and if it be deficient in a child, it must be cultivated by directing his attention to what is really worthy of his reverence; at the same time showing that *we* also venerate the objects which we would have him honour; for the influence of example is particularly strong over this faculty. Nothing is more chilling to this feeling than derision and ridicule; that which a child hears laughed at by others, he can never respect, so that it is necessary most carefully to exclude all such associations with what should be held by him in esteem and reverence.

As the love we bear to our fellow-creatures is the same sentiment which with a higher direction we entertain towards our Creator, so this feeling of veneration not only originates respect to human superiority, but is the source of the disposition to the worship and adoration which is paid to the Great First Cause. It is expressed by the sacred writers in their injunctions to "Fear God," which allude to the exercise of this sentiment of deference or veneration towards Him. Thus it constitutes a large proportion of the Religious Feelings. It is on this subject that most anxiety has been felt by parents, and on which the greatest mistakes have been committed. The idea that the religious feelings proceed from supernatural influences only, and the consequent neglect of their natural culture, have occasioned a great want of success in their development and guidance. We ask for "daily bread," but we do not expect that it will be given without the exercise of the means which God has appointed to obtain it. Why then when we pray that His "kingdom may come," do we not study the natural means appointed no less to bring it about, but sit down

contented with the idea that the "kingdom of God in the heart" is only to be established by direct supernatural influence upon it? If we examine into the nature of our constitution we shall see that certain feelings are given to us, upon the strength of which will depend the sense of religion and the disposition to perform religious duties. The most direct means to inspire a proper sense of religion, and the means which God himself has pointed out, is the strengthening of these feelings. This is the soil from whose insufficient cultivation so much of "the seed" which is sown brings forth no fruit. It has been from the neglect of these means, of the like natural means which we take to procure our "daily bread," that the spirit of religion so little prevails,—that religious teachings, in general, tend to the spread of fanaticism and mere sectarianism, or to leave the mind in indifference.

Precepts alone, as we have formerly observed, have no direct tendency to strengthen the feelings, nor are they more effectual to this end in the shape of creeds and catechisms. Previous moral training is necessary to render religious instructions availing. If the feelings to which the hopes and fears of religion are addressed, and on which the love and fear of God and the Christian virtues depend, be already cultivated, then, and only then, will its appeals be successful. From the want of this cultivation, though the cry of religion is heard on every side, the world is still in bondage to those evils which it seems to have been the special object of Christianity to remove. The grades of society are perhaps even more marked; the want, wretchedness and consequent vice of the masses as prevalent, whilst the direct and plain precepts of Christ are disregarded, or explained away to suit the low standard of conventional moral feeling.

It is sometimes a matter of much difficulty with thoughtful parents how to deal judiciously with the tender germs of

religious perception; how to strengthen, without injuring by false and unworthy association. It is a question whether it be safe to present any definite idea of God to the infant mind—whether the name, and all that tends to individualize this mightiest conception of the mature mind should not be kept back until such time as the heart and understanding demand this back-ground and solution of the world without and the world within. That God is, is the one fixed idea which sustains our humanity—the dorsal column, to which, consciously or unconsciously, are firmly knit the hopes and fears, sense of security, faith in results, which are inherent to the thinking being. *What* God is, is a question that fashions itself according to each man's mode of thought at the time being. The impressions in childhood being especially vivid, there is danger that degrading images stamped then on the mind may long hamper and infect it. A child can never rest in an abstract idea or sentiment; he immediately personifies; and in this case, for any human intelligence to personify is to falsify. As the spiritual nature advances, the existence of God is capable of becoming a reality to us through His attributes, and the idea of person is less and less necessary to our conception of His being. Is it wise then to suffer a child to cloud his young brain and sully his imagination with wild and puerile fancies which in after years will be so much dust and cobwebs before his mental vision? Notice the kind of impression which the religious teaching of the nursery often makes upon a child from two to five years old. He talks and asks about God in the midst of his gambols without the slightest reverence, and with a mischievous gusto because it makes nurse look mysterious and shocked; his prayers are a sort of game, till nurse makes them a most irksome task by requiring him to look grave and keep still while he says them. Soon this prankishness may be subdued and the child may become outwardly decorous, and

parents who believe religious education to consist in saying prayers and catechisms, behaving well at Church, reading the Bible and being quiet on Sundays, may feel quite satisfied. Meanwhile, if children could give correct utterance to their fancies it would be curious to know the various pictures of God which such teaching forms in their minds. Often the notion is of a colossal human being, sitting on a throne, with his eyes constantly fixed on them. In one child it was an uninviting old man, perpetually employed in making men, women, and children out of dust, and throwing them down to the earth as soon as they were done. In another, it was a great eye, blue and glassy, ever pursuing her; another child used to imagine an eye looking fixedly at her through a crack in the ceiling. It is related of Dr. Doddridge that his mother taught him the Old and New Testaments from the Dutch tiles in the chimney, and accompanied her instructions with such wise and pious reflections as made a lasting impression on his heart. We fear the Dutch-tile association often outlasts the wise reflections.

Zschokke remarks, "Nothing in the Christian world has so greatly contributed to the decline of Christianity as the reigning practice of imparting the higher ideas of religion to children at an age when their memory only, and not their understanding, is capable of receiving them; and in which a solemn and touching office has been degraded to a merely social custom, mechanically partaken of from habit and decorum."

Much depends in religious teaching on the natural constitution. In children of a loving nature and poetical temperament, the idea of the Father in Heaven may be very early introduced; but to one of a timid, cold, and literal nature, we should be very cautious in the use of any image whatever to convey a notion of the Divine Being: such a child should be led to its Creator gradually, and through the medium of the understanding: the great idea should grow with its growth. The sense of a God

may exist in the mind before the idea takes name and shape, and the germ of holy affections accompany the love of nature, the love of fellow-beings, and the principle of right. In a child's introduction to the natural world everything should form a lesson tending to raise and strengthen the feeling of love to nature's God. The order, the properties, the beautiful adaptation of all things to our happiness should be explained, and in proportion as these are seen and understood, it is impossible but that the feeling of love must grow in the mind of a child to the Author of all the good around him, and the source of all his own comforts and happiness. The mind thus daily, hourly exercised, there can be no difficulty in making the idea of the kindest and best of Beings the most interesting and delightful a child can entertain.

The ordinary mode of introducing the idea of God differs much from this. It is forgotten that a child cannot love, unless the object be of such a nature as to excite his affection, and unless his heart be open to the sentiment. "The impressions made upon the minds of children concerning the Deity are generally painful, for His power is much more dwelt upon than His goodness, and they are more liable to be affected by the former than the latter."

The time and the manner also, in which the idea is commonly presented to the minds of children, tend greatly to increase the sensation of fear, and to exclude the feeling of love. Whenever they have done wrong, and consequently are wretched and uncomfortable, they are told that God sees them and will punish them. Here is their terror excited by the ideas of His omniscience and power, but no love. Whenever religious subjects are mentioned before them, they are reminded that they must be serious, which when required is always irksome to children, and not laugh and play about because He is such an awful Being; hence they conclude that He does not like to see

them happy, and that His service is a restraint. And again, it is made an imperative duty to thank Him for the past day, and to ask His protection for the night, when they are tired and sleepy, and perhaps shivering with cold, and the idea of devotion is necessarily associated with irksomeness and fatigue.* Their attendance is required at long religious services not in any way adapted to their feelings and capacities, and therefore far more wearisome than profitable to them; and whilst the day chiefly devoted to these is or ought to be a season of peace and refreshment to their elders, to children it is too often one of tedium and dulness. They cannot long be inactive and happy, and it cannot be the intention of Him who gave them their buoyant restless energies that they should fret against each other or become torpid, for want of proper exercise, under the idea of serving Him.

Painful sensations are much more powerful than pleasurable ones, and therefore if fear be excited, great care should be taken that there be sufficient love to balance it. Hence if children be reminded of God when they are faulty and uncomfortable, much more should they be reminded of Him when they are good and happy, and if possible let the first impulse of devotion spring up spontaneously from the gratitude of the heart. Miss Hamilton tells us that she remembers, when a very young child, thanking God fervently for the pleasure she had had in dancing at a children's ball; and a little friend of ours, on finding a cherished doll which had been searched for anxiously many hours, clasped her little hands together, and with the

* The abuse of an excellent custom is here alluded to, not the custom itself, which is one of the happiest that the affection of a mother could devise for the cultivation of the highest and best feelings in her child. The association of bodily comfort should be made with that exercise of the mind, which reviews the blessings of the past day towards itself and others, whilst it renews its aspirations after improvement.

most grateful fervour exclaimed, "Good God, I thank thee!" No matter the occasion of the feeling, the feeling itself in both these cases puts to shame the so-called prayers which many children are made to repeat parrot-like night and morning under the superintendence of the nursemaid, and associated with nothing but what is chilling and disagreeable. If parents were really as anxious that their children should love God, as that they should love themselves, they would use the same means for exciting this love; they would not so much enforce it as a duty that He should be loved and thanked, as lead the child to do so of his own accord; they would endeavour that He should be associated in their minds with every idea of cheerfulness and enjoyment, and thus lay the foundation for a pure, rational, and efficient religious principle.

HOPE.

It is the privilege of the inferior animals to suffer no pain beyond that of the present moment, to anticipate no evil; it is the higher privilege of man to look forward in present ill to future good, to feel during the fury of the storm the influence of the coming sunshine. Religion, philosophy, poetry, have united to class Hope amongst the higher principles of our nature, as the support to piety, the element of cheerfulness, the balm of human woes; but we must not confound that exercise of the feeling which is purely instinctive, and directed towards a determinate object, distinct and bright, though distant, with that arising from its cultivation as a moral feeling. The former will create a sanguine and cheerful temper, prone to rise when the immediate pressure of suffering is taken off,—and this is in

a measure valuable; but the latter alone will enable the mind to seek out for objects of consolation in the midst of pain and distress, to turn the attention from what has been taken away to what is left, and to remember that "though sorrow may endure for a night, joy cometh in the morning." It is only then when cultivated that the natural feeling of hope, which gives vigour and animation to the season of childhood and youth, can become a permanent and elevating principle of mind.

The first practical lesson which a mother can give to her child on this subject, is her own habitual cheerfulness; long before it can be understood in words it can be felt by sympathy; her cheerful tone and manner will often dispel the infant's rising tear, and convert it into a smile, and their influence is not less powerful with its growing years. A mother who is sensible of this will never indulge in a discontented repining tone, whatever may be the vexations she may have to encounter; neither bodily nor mental suffering will lead her into peevishness or fretfulness. She will teach her children by her own example to look on the bright side of everything, to feel, whatever may happen, that

"The darkest day,
Live till to-morrow, will have passed away."

She will show them how to find some good even in what at first appears vexatious and disagreeable, and that what seems to be a misfortune often proves to be quite the reverse. If it be a misfortune, still she will lead them to make the best of it. If they are disappointed of one pleasure, she will point out to them those that are still within reach, and that all is not lost because the desired object is unattainable.

The anticipations of children with regard to future pleasure are apt far to exceed the reality, and we ought to allow for them, and sympathize in them, not making our cool and

experienced feelings the measure of theirs, nor expecting them to estimate the value of their anticipated enjoyment by our standard; but if these longings for happiness in store leave the mind restless and disinclined to present duties, they are hurtful and should be checked. A child will soon perceive that pleasure is increased by the consciousness of having omitted nothing that is right to be done, for its sake.

If excessive anticipations of good be injurious, the habit of anticipating evil is much worse. This should never be indulged in by young or old. Many of the dreaded evils never come to pass. Let us not throw away present blessings in fears for the future, but let us take every means in our power to avert the threatened ill, and then leave the success of our efforts to wiser disposal than ours.

Hope is essential to perseverance. If a child, after making one or two ineffectual efforts to accomplish something which he ought to do, or which it is desirable he should do, gives up the attempt despondingly and says, "I am sure I never can do it," we should not only urge upon him the juvenile lesson, "Try Again," but we should assist him to find out the best way of overcoming the difficulty, and even half do the task with him ourselves, rather than allow him to give up. The pleasure of having surmounted one difficulty will stimulate him to the encounter of another.

It is a general idea that there are times and seasons when we ought not to be cheerful, when our feelings ought to assume a saddened hue, and when we should rather encourage the feeling of gloom than endeavour to dissipate it. Perhaps there is truer wisdom in opening as soon as possible the mind, in affliction, not only to religious sources of consolation, but to the influence of all alleviating circumstances. A great philosopher and good man used to say, that by long habit he had brought his mind to look upon present trouble as he knew it would appear to him

afterwards. If we can realize this, if in sorrow we can reckon the comforts that we have left, and consider the multitudes who are happy with even less; if we are thankful to God for what remains, and console ourselves with the reflection that if time cannot replace our loss, yet every day and every hour will tend to reconcile us to it; if we endeavour to enter at once into the state of mind which a week, a month, a year will bring,—then we shall be ready to profit by the lesson of cheerfulness which all Nature joins with the Apostle Paul in giving—"Rejoice always."

WONDER.

Wonder expresses the superlative degree of the function of this faculty; the feeling usually connected with it is simple Faith or Belief. The world, as we conceive of it, is created in our own minds by our own mental faculties, and the sense of its reality is the result of this feeling. Certain impressions made upon the senses produce within us certain sensations to which we give names as to objects without ourselves, and we believe in their existence as represented by the mind. Mill says truly however, "that we know nothing of objects, but the sensations we have from them;" and again, Hume says, "We may observe that it is universally allowed by philosophers, and is besides pretty obvious of itself, that nothing is ever really present with the mind but its perceptions or impressions and ideas, and that external objects become known to us only by these perceptions they occasion. Now since nothing is ever present to the mind but perceptions, and since all ideas are derived from something antecedent to the mind, it follows that it is impossible for us so much as to conceive or form an idea of anything specifically

different from ideas and impressions. Let us fix our ideas out of ourselves as much as possible; let us chase our imaginations to the heavens, or to the utmost limit of the universe; we never really advance a step beyond ourselves, nor can perceive any kind of existence but those perceptions which have appeared in that narrow compass."

Elsewhere, in writing of this faculty, we observed, "The intellectual faculties give ideas, each after its own peculiar mode or form of intelligence; but the *practical belief* attending the action of such faculties is altogether a different thing. Without such a sentiment ideas would pass over the mind like images over the surface of a mirror, reason would be paralyzed, and we should act like the brutes, only when impelled by instinct, and not from faith. The excess of Hope produces immoderate expectations of felicity not founded on reason; and the excess of Wonder, that is, of this faculty of Faith, produces credulity. The pleasure and wonder expressed by children and adults who have a considerable development of this faculty, at the relation of marvellous stories, miraculous and improbable fictions, proceed from their extra power of belief, from their giving to such tales a reality in their own minds which to others they do not assume."* Dr. Thomas Brown has shown that what we call Cause and Effect are mere Antecedence and Consequence, and that there is no reason that we can discover why any one cause should produce any one effect more than another, except that it always has done so—that is, the antecedence and consequence have been observed to be invariable, the belief of a *necessary* connection between cause and effect is produced by this faculty. It results from this that one thing is not more wonderful to young children than another; they believe all things with equal facility. There is no real reason that we know of why one

* Philosophy of Necessity. Vol. I., p. 58.

thing should follow another in the relation of cause and effect, except that it does follow it, and there is equally no real reason why one thing should not follow another, however absurd the expectation that it will do so may appear to our mature experience; consequently children believe equally in all things,—in the most monstrous prodigies of romance as well as in the most simple and common events, until experience or their teacher has given a proper direction to their faith, and taught them the difference between accidental and invariable antecedence. Neither is this kind of faith peculiar to childhood: almost every one's religious creed contains mysteries, frequently contradictions, which are believed equally with the simplest articles of faith. Children easily believe—they have to be taught to disbelieve. They personify everything, and live in a world of their own creating, which is as real to them as our world is to us. Anything, from a cushion to a boot-jack, makes into a doll, and the doll is a living person—animals talk, trees hold council, and flowers have affections. The extreme eagerness with which children listen to "a tale," particularly if it relates to the wonderful, points this faculty out as a most valuable vehicle for instruction, and for the exercise of our best feelings. While all the faculties of the mind are bent with earnest attention upon the story, they are open to receive the lessons it may convey, and the vivid association of interest will stamp them lastingly upon the memory. No accomplishment is more useful to a mother or teacher than a facility in the power of throwing instruction into the shape of a tale; if this be not naturally possessed, it will become easy by practice. It does not follow that every tale we tell to children must have a moral, and we should be sorry to banish all the old nursery tales which have been the delight of many and many a generation although entirely unincumbered with any moral, except those that offend against right principle and good taste. The

introduction of supernatural horrors to children's minds has been already deprecated, as far as can now be necessary.

The proper use of this faculty, and the direction we ought to endeavour to give to it in our children, is faith in ourselves, and in those upon whom their guardianship depends: faith whose fruit is confidence and obedience. In childhood all is mystery, doubt, and ignorance; let the child then lean upon its parent with that trust which produces hope and love. And if a child be properly trained, the feeling in mature age will be readily transferred from the earthly to the Heavenly Father. Ignorance and Mystery must still exist, but there can be no Doubt. God has planted within us moral instincts, affording a natural revelation of His Will, and their dictates must not be disregarded in obedience to what fallible man may elsewhere proclaim as another revelation. Those in whom such faculties are fully developed, and who have received otherwise a good education, must believe that God wills the good of His creatures; that if He punishes them it is for their good; that they have but to learn His Will and do it, to secure their happiness and well-being; that on all occasions having done what He commands, we may safely leave the result to Him; that He knows on all occasions what is best for all, and that we may safely, therefore, place ourselves with infinite confidence in His hands; that evil and all things will be made to work together for good, and to prepare the way for the reign of the true and the beautiful even upon this earth.

We are called upon to hold fast by the first great principle of Protestantism—the Right of Private Judgment. God has given us our reason for our guidance, and let us not be deprived of it on any pretext whatever. With certain sects it is customary to decry and to vilify poor fallible human reason. The pride of human reason is held up to us as a great sin, and we are desired on all occasions to "submit our reason to revela-

tion." But if reason is weak and fallible, it is certainly all we have to trust to, except our instincts, and those are only liable to go right as they are guided by reason. If we are to accept a revelation, it is reason only that can determine and distinguish the true revelation from the many false ones there are in the world, and it is reason only that can interpret or understand it when found. If it be said that this is done by the direct aid of the Spirit of God, it is reason only that can distinguish between such Spirit and that of the Devil. It is a great and pernicious error, and the source of all Priestcraft, to assert that we are ever called upon to submit our reason to revelation ; for it is quite *impossible* that any evidence can establish that as revelation which is *opposed* to reason and the moral sense. Miracle or supernatural power can prove nothing but that such power is superhuman ; situated as we are, with our knowledge confined to this world, it is impossible that we should know for certain whether such powers come from our Creator and are connected with truth and goodness; and merely that other creatures are more powerful than we are is no reason why we should receive as truth any communication from them whatever. It is a most slavish notion to suppose that we are called upon in any way to submit mind and conviction to mere power. There may be thousands of intelligences in creation besides men, and it is impossible to say what powers they may have been created with—the powers of good and evil being supposed to be very numerous and very equally divided,—and it is evident therefore that we cannot receive any communication as coming from *our* Creator, let it be attended with whatever display of power or miracle it may, that does not harmonize with the reason and moral sense that the Creator has given us for our guidance ; and especially are we called upon to reject at once as a sacrilegious libel anything that appears to militate against His known attributes. The only evidence we can receive that any-

thing comes from *our* Creator is that it harmonizes with the rest of His creation. The Jews accused Jesus of working miracles by the power of Beelzebub; nor were mankind able to distinguish between that power and the power of God but by the tendency of Christ's actions and doctrines.* If the miracles, however good in themselves, were accompanied by the doctrine which some sects believe, namely, that their small Church only will ultimately be saved,—then we must believe that such supernatural power and doctrine did not come from God, but from some power that was hostile to Him. With respect to a doctrine, supported as it might be by whatever display of power, which teaches that God ordained for His creatures, both in this world and the next, a balance of misery, we must either refuse to believe or cease to worship. But if miracle is no evidence that a revelation comes from God, neither is "inspiration," for it is impossible to say whether any one claiming to be inspired is so or not, but by the harmony of such inspiration with reason and the moral sense. In a rude age, as Mill tells us, and even in the present, "the suggestions of a vivid imagination and strong feeling are always deemed the promptings of a god.

* The numerous cases of wonderful cures effected by the touch of a thorn said to be from the crown of Christ, and those wrought at the tomb of the Abbé Paris at the Port Royal were said by the Jansenists to be miracles and given in evidence of the truth of their doctrine; but the Jesuits, wholly unable to disprove the *facts*, asserted that they resulted from demoniacal influence. Protestants have an easy way of getting out of such difficulties by ignoring all such facts, but the exact point of time beyond which miracles cease to be credible is still disputed among them. Whiston says till A. D. 381, and that then "when the Church became Athanasian, Antichristian, and Popish, they ceased, and the Devil lent his own cheating and fatal power instead." With the majority of Protestant believers of the present day, Inspiration first proves the Miracles and then the Miracles prove Inspiration, but the fact is, *reason* is, and must be, the ultimate test of both.

The inspiration of the Muse was not then a figure of speech, but the sincere and artless belief of the people; the bard and the prophet were analogous characters."

Miracle, Inspiration, and Prophesy are supposed to be "the evidences" of revelation; but granting such powers to exist, it is impossible for man to say from whence they are derived, except as he is bound to judge of all other powers, that is, from their tendency.

The Romish Church still holds to the doctrine of its Infallibility, and to the direct Inspiration of its head the Pope; that it is the true Church, and that no one can be saved out of it, and that therefore all Protestants must be damned! Protestants can at least judge of the inspiration and infallibility of such teaching by its tendency as regards themselves,—let them not hesitate to use their reason and judgment equally where others are concerned. Let us not fear to listen to the dictates of our highest feelings on all points; for when fully developed, they are a revelation which God has placed for our guidance in the hearts of all, and they must necessarily have a higher authority than any other; and we are bound to assume that to be a false interpretation of God's Word and Will which contradicts them. Thus we cannot believe that evil exists, in the usual acceptation of its meaning, and affirm at the same time that God created all things, and had power to prevent it without affirming that He is not Good. The distinction between causing evil, and permitting it, is a distinction worthy only of a Jesuit. We are forced to believe that what we call evil is necessary to the working out of some greater good that could not be accomplished without it,—in fact that evil is not evil, any more than punishment, for the *good* of an offender, is evil. It is a view that accords better with our own highest faculties to suppose that God has on all occasions done the best that the *nature of things* will permit, than that he permitted evil,

having power to prevent it. If it implies a contradiction not to limit either His power or His goodness, it appears to be much more reasonable to limit the former, for we know that there are many things which in the nature of things are necessarily impossible even to what we call Almighty power. For instance it is impossible even for God to prevent or influence the *past;* we reasonably infer therefore that all punishment must have reference to the future—Punishment for the past would be mere revenge; as it could not influence the past it would be so much purely gratuitous suffering, without any good whatever. If revenge is wrong in man, we cannot suppose it to be right in God. God would not tell us to love *our* enemies and hate His own. To punish one person for the example or good of another would be unjust. God punishes us only for our own good* and inflicts no more than is required for our good, and whether therefore it relates to this world or another, to pray to be delivered from it or "saved" from it, is desiring to be saved from what is *absolutely essential* to our highest well-being. "The hereditary curse of sin and ruin; the eternal punishment of helpless incapacity;—the conveyance of an alien holiness by imputation, and the transfer of an infinite penalty from an offending race to a saving God," which are considered by some sects as the essentials of the Christian faith, are opposed both to the moral sense and to common sense.

There is much of the religious teaching of the present day that is subversive of true moral development, and cannot be made to harmonize with our highest powers and aspirations. That the ruling motive should be *our own* everlasting happiness is merely transferring selfishness from this world to the next;

* It may be said, and justly, that we are punished for the good of society of which we are members, but if we are punished for others, they also are punished for us, and we are gainers on the whole.

and the anxiety for personal safety which is considered to be the proper religious attitude, is opposed to unselfish, disinterested, true nobleness of character. A morbid, sensitive selfishness and solicitude for our own salvation, the fruit of much religious teaching, is in the interest of neither religion nor morality. To seek universal good, in obedience to no commands, and without reference to consequences, here or hereafter, because it is *right*, is the attitude of true nobility of soul. Right is not right *because God commands it*, but because it tends to universal good; and Faith is trust in God and the immutability of the laws he has ordained for our benefit, and not the stupid surrender of the understanding to illogical and impossible dogmas; such slavish deference and prostration of our moral and intellectual powers,—the highest and best gifts of our Creator, can be no proper worship or acceptable service to Him. Pope's Universal Prayer manifests the proper religious spirit:—

> "What conscience dictates to be done,
> Or warns me not to do,
> This teach me *more* than hell to shun,
> That more than heav'n pursue."

The feelings of which we have now to treat, are good or bad according to the other feelings with which they ally themselves. They may be equally the servants of all the faculties: thus Attention, Perseverance, Firmness, Imitation, may belong equally to the murderer and to the philanthropist. They are not virtues in themselves, but they give concentration, power, and permanence to the other faculties.

CONCENTRATIVENESS AND INHABITIVENESS.

Man is the creature of habit; most of his actions are not the result of volition but of habit, and the great object of the training of the feelings is to produce virtuous habits, for these alone can be relied upon; with them only is "the soul's calm sunshine." Much of the exercise which the mind is required to go through is valuable from no other result but the formation of habit. If nothing else follows from order and system and application, we ought to be satisfied with that. Habits of industry, of attention, of self-subjection, of self-denial, are more valuable than intellectual acquirements, and how we learn is of more consequence in childhood than what we learn. The continual dropping of water will wear away the hardest stone, and attention and perseverance will overcome the greatest difficulties. The object of the above faculties seems to be to aid in forming habits. Much has been written by mental philosophers upon the power of association, and perhaps the importance of the subject has not been over-rated. Concentrativeness gives the desire to retain emotions and ideas, an instinctive love of dwelling upon them when present until an association is formed between certain feelings, and also between such feelings and particular intellectual states. Inhabitiveness dwells with as much satisfaction upon places as Concentrativeness does upon states of mind, producing attachment to home and the love of country.

Upon Concentrativeness mainly depends the "power of Attention," which has been so deservedly dwelt upon by writers on education, as indispensable to the culture of the intellect, and also of the moral nature; for without it the efforts of the instructor would be like making a rope of sand. It is, probably, less frequently deficient than is imagined; for the attention of the mind to its internal ideas is often the cause of the apparent

inattention to those presented from without. Its right direction depends upon the development of the superior faculties, and if they be weak, the lower ones will seize possession of this stronghold, and occupy it for their own ends. Where this is not the case, and the higher powers hold their rightful supremacy, one of them may predominate over the rest so much as to fix the attention of the mind to the exclusion of others more seasonable; it should be the endeavour of the teacher to ascertain this leading faculty, and to counteract its undue predominance by exciting the others. The direction of this disposition will therefore depend upon the prevailing feeling, unless checked by the moral sense which teaches that it is right to give the whole mind to the present duty.

If, for instance, a child who has an inordinate love of eating be receiving a lesson, an incidental allusion in the course of it to the beloved subject may fill his mind with ideas of good things in reversion; the same lesson may, from another association, send a second roaming in imagination through the fields and woods; a third, to revel in the regions of romance—whilst the instructor marvels that his useful lesson makes so little impression. And all this with no deficiency, but merely a misdirection of the feeling of which we are speaking. A child of four years and a-half old, whose teacher had tried to explain to him the necessity of self-control on this point, showed that he was not too young to understand it. The next time he was occupied with his lesson his favourite playmate entered the room; in a tone of command he addressed himself, "*Me* don't look up when Annie comes."

Where there is no original want of this feeling it is often much weakened by injudicious management in infancy, as many excellent writers have observed. The active, impatient nurse will not suffer the child's attention to attach itself undisturbed to the object which takes its fancy. No sooner does he grasp

the new substance, fix his eyes intently upon it, begin to consider what it is like and what it is for, than she snatches it hastily away and attracts his notice to something else: thus preventing the little philosopher from making his own experiments and drawing his own deductions. By a constant repetition of this treatment the mind becomes incapacitated for patient and continued thought.

We must remember also that many "children have, in common with weak men, an incapability of instantaneous cessation from what they are doing. Often no threatening can stop their laughter: remember the converse in their crying, in order to treat their weakness as a physician rather than as a judge."*

If, on the contrary, this faculty be constitutionally weak, we must be careful to make the subjects upon which it is exercised as interesting as possible, in order that the pain of giving attention may be outweighed by the pleasure it will occasion. A celebrated author well remarks, "there is no memory without attention, and no attention without interest."

Perhaps the excess of this faculty is less common than its absence, but this excess has sometimes to be corrected. It is possible to pay too much attention to a study or pursuit, excellent and important in itself, and to suffer the mind to be engrossed by it to the exclusion of more extended and general information, until we become partial and contracted in our views, and incapable of estimating the true value of our own department of knowledge.

We may sometimes trace the prevalence of the feeling, in a minor degree, in the tenacity with which some persons cling to a subject in conversation, and the pain which they appear to feel when compelled to turn their attention to something else.

* Richter.

When a child seems absorbed so much in one particular mental occupation as to take no interest in anything else, it is desirable that he should be shown how all the branches of knowledge are connected with and throw light upon each other, and how he cannot even know all relating to his favourite subject without enlarging his acquirements.

It occasionally happens that a child appears to be haunted by a particular set of feelings and ideas; they follow him through the day, and form his dreams by night. This, perhaps, is owing to some morbid state of the system, as well as to an excess of concentrativeness; but in either case the mind should be gently led away to opposite ideas, and both mind and body receive as much relaxation as possible.

FIRMNESS.

Firmness gives strength and efficiency to every virtue and quality of mind. Constancy, fortitude, determination, perseverance, which are its manifestations, are essential to force of character and consistency in action. The character may be aimiable, the wish to do good sincere, but without unity of purpose and perseverance in execution, even virtuous efforts will produce small fruits. The Apostle says, "He that wavereth is like a wave of the sea, driven with the wind and tossed." We have more cause to fear the want of the feeling than its predominance, for what in childhood may show itself in stubbornness and obstinacy, will, if the proper cultivation of all the other faculties be attended to, be displayed in manhood in the virtues of perseveranee, fortitude, patience.

A child who is deficient in firmness will be prone to yield

to the impulses of any feeling that may predominate at the moment; he will be apt to procrastinate, to shrink from doing anything disagreeable, however necessary. If a tooth must be drawn, or a bitter medicine taken, or a tedious sum worked again, the evil moment is put off if possible. Undertakings will be continually begun and continually thrown aside uncompleted in favour of new schemes. Good resolutions, formed when the mind is fresh and active, will give way when the stimulus is withdrawn, or when temptation presents itself.

Where this weakness is observed, the force of habit must be brought to bear against it. Regular and constant application must be enforced, and kept up by the assistance of the best feelings; but only for short and certain periods. No disinclination, no idle excuse, must be permitted to postpone the performance of a present duty. The pleasure of conquest over self in submitting to a present pain, and thus avoiding a future greater one, besides all the pains of irresolution, must be made clear and enhanced; and whenever any degree of self-conquest or perseverance is shown, it should be encouraged by sympathy and assistance.

If it happen that the feeling of firmness is stronger than the intellect, it will take the form of obstinacy, because in that case the judgment is not always capable of determining when firmness is misplaced. This frequently occurs, and very delicate management is required to prevent occasional obstinacy from settling down into a habit of perverseness. Some parents and teachers have themselves the love of authority so strong, that they would actually prefer that a child should do right because they command it, than of its own accord; it requires a stretch of magnanimity of which all are not capable, to be satisfied that their child should judge and act wisely without interference on their part. Their aim seems to be less that of teaching a child to walk alone, than to strengthen the leading strings which

attach it to themselves. But let them remember that they thus gratify their own propensities at the child's expense. It is a common notion that the first thing to be done in training a child is to "break its will." Are parents sure that this does not arise from the love of power in themselves? Little do they imagine the evils generated in the harsh process!

There are few children who would not obey from motives of affection and duty, if they were made to feel that nothing was required of them but what was right and reasonable. Implicit obedience should rarely be enforced, unless the confidence and affection on the part of the child be strong enough to counteract the violence that such a requirement must do to his feelings. Of course this does not refer to very early childhood, when obedience must frequently be required without rendering a reason, plainly because the reasoning power is not developed to receive it,—but even then the command itself must be reasonable.

The word obstinacy is often applied to the conduct of children, when in reality very different feelings come into play, all producing similar external manifestations. A child may be directed to do something which he thinks involves an injury to himself,—his natural firmness will assist the feeling of oppositiveness in resisting the command; it may include something which he imagines to be wrong;—his firmness will then be supported by his sense of right; or he may not really understand what the injunction means; or may oppose it from the mere superabundance of firmness itself; which last alone is obstinacy, strictly speaking. Now all these cases we are apt to call cases of obstinacy, and treat them in the same manner, whereas they proceed from totally different sources, and require dealing with accordingly. In the last instance we must be sure that the command is *necessary* before it is given, and kindness must unite with determination in exacting obedience. But all

occasion for combats of this description should be studiously avoided; it would be almost wiser never to give a command than to give too many.

There is a passage containing some excellent remarks in a now defunct periodical—the Monthly Repository, touching this subject, although it does not bear exactly upon the feeling under notice, as the obstinacy which proceeds from resistance to a supposed injury is, as above said, not a case of the genuine feeling. "Nothing fosters obstinacy like contention. It has been said, and there may be some truth in the idea, that it is right to do battle once with an obstinate child, and by overcoming it, make him aware of his habit, and also convince him of his power and yours to conquer it. But it is very questionable whether these victories do not leave behind them a resentfulness and soreness which it takes years to efface. However this may be with regard to habits already formed, certain it is that one should try to prevent the formation of the habit, a thing only to be done by analysing the feeling. What is obstinacy but the resistance to a supposed injury? Is there any other cure for it than a conviction in the child of the lovingness and good sense of its conductor? Is that conviction likely to be wrought by the tortures by which people usually seek to conquer a fit of obstinacy? Would obstinacy ever spring up under an intelligent guidance? Must it not have been engendered by a loss of confidence, caused by a quantity of useless requisition on the part of the educator? Here comes in that principle of action which meets us at every turn, viz., to wait patiently till experience shall have tutored the will. No one will obstinately resist that which he sees to be his good; it is for this seeing that the parent must so often be content to wait. Too great care cannot be taken likewise that we do not call that obstinacy which is often stupidity on the one hand, or firmness of principle on the other." "To be very careful not to tax a child unjustly with

obstinacy, to be very careful not to engender it by ill-advised demands, and to be content when it exists to let it melt away gradually under the influence of growing affection and sympathy; such should be the course adopted towards the obstinate. Nor should one ever lose sight of the fact that all wrong is but excess of good, and that that which under the name of obstinacy looks so hideous, springs from the very principle of our nature, which, well directed, we should all venerate under a thousand lovely forms, such as firmness, fortitude, liberty, decision, &c."

Again, therefore, we say avoid, if possible, doing battle with obstinacy; to resist the feeling only strengthens it. Employ patience, kindness, reasoning; threats and punishment only increase the evil. Of course there are times and occasions when commands must be given, and when this is the case they must be obeyed *always*, and *under all circumstances;* but such instances should be very rare.

No eminence is ever reached without continued effort; nothing valuable is ever attained without perseverance: let us, therefore, carefully cultivate this faculty. Endure hardness, says the preacher—and a large proportion of that which is disagreeable must enter into our every-day life; this faculty will mainly help us to bear it, will put us in harmony with it, and even furnish a kind of pleasure of its own in the fortitude and endurance called for :—

> "Into life's goblet freely press
> The leaves that give it bitterness."

To do only that which is pleasant soon engenders a state of mind altogether at variance with steady application and continued effort; it makes self-sacrifice hard and duty difficult. Self-denial must be practised on small as well as on great occasions, and those whose habits are self-indulgent will be weak, irresolute, and easily overcome by temptation.

As a gladiator trained the body, so must we train the mind to self-sacrifice "to endure all things," to meet and overcome difficulty and danger. We must take the rough and thorny road as well as the smooth and pleasant; and a portion at least of our daily duty must be hard and disagreeable; for the mind cannot be kept strong and healthy in perpetual sunshine only, and the most dangerous of all states is that of constantly recurring pleasure, ease, and prosperity. Most persons will find difficulties and hardships enough without seeking them; let them not repine, but take them as a part of that educational discipline necessary to fit the mind to arrive at its highest good.

IMITATION.

The natural language of every feeling is more or less marked on the person and in the countenance, and no doubt there is a faculty which at once recognizes and sympathizes with this natural language of the feelings. Through this unknown faculty we gain an instinctive knowledge of character, as through it we enter at once into the mind of another, and for a time may be almost said to become a part of that other mind. From its unusual development in such men as Bacon, Shakspeare, and Scott, is probably owing their deep insight into human nature. It is not yet to be found in the list of phrenologists, but we believe that many of them now admit its existence. As this instinct induces sympathy of feeling, so imitation produces sympathy of action, and copies the manners and gestures of others. Every spirituality or idea, before it can be born into the world, and become manifestable to others, must take some bodily or material form. Imitation copies only

that material form, and where the feeling is strong it is sometimes very difficult to distinguish the mere imitation of an idea or feeling from the genuine feeling itself.

Imitation has a very powerful effect in forming and fashioning our minds and habits. It is owing to this feeling, added to the force of sympathy and association already spoken of, that, imperceptibly to ourselves, we take the direction of our feelings and the tone of mind and manners from the age and society to which we belong, and it is not without a strong effort that we can break through the spell which binds us to think, to feel, and to act with all around us. It is intended to make the members of the social body more harmonious. It influences us equally in less important concerns; our gestures, our modes of speech, our habits of life, the regulation of our mutual intercourse, our dress,—all follow the models which the fashion of society sets before us. Owing to this copying propensity, each nation has its peculiar characteristics; the European and the Chinese have each different degrees only of the same mental faculties, but so great is the diversity in their external habits that we might readily believe them to belong to separate planets.

Boerhaave relates, "that a schoolmaster near Leyden being squint-eyed, it was found that the children placed under his care soon exhibited a like obliquity of vision."

This faculty seems to be given as the great help in education, but it is a help which throws an immense responsibility upon parents and teachers. The vices and evil habits of parents descend by its means from generation to generation,—but through the same means none of their excellencies can be wholly lost. Thus a good system of education may do much when aided by a good example, but nothing whatever without it. Powerful as is the operation of this feeling, and therefore of example, we must be careful lest children do from the mere

imitation of those with whom they associate what ought to proceed from a better feeling—from a higher principle. They who are not in the habit of looking minutely into motives, frequently mistake the instinctive action of this feeling for one originating in a higher source. This is a dangerous error, for where imitation alone is the source of good conduct, that good conduct obviously has no root in itself, and will cease as soon as the example is withdrawn. The influence of example, therefore, in order to be a safe, must be a silent one. We must be careful never to say to children, Do so and so because your parents and instructors, those whom you respect and love, do so; but because it is right, it is kind, it is wise. Whilst we gather around children not only circumstances, but persons who will contribute to mould their characters, their manners, and their habits to the standard we approve, we must sparingly, if at all, present them as models; for besides, that as there are imperfections even amongst the excellent of the earth, a child will probably imitate the errors which are associated with the virtues, —the mind will also be led to be satisfied with referring to an outward tribunal of right, rather than to the inner one of duty. To place the companions and equals of children before them, as examples, is more dangerous still, from the risk of exciting envy and jealousy instead of the wish to emulate.

At the same time that we aim at opening the mind to receive all the good which radiates from the examples around, we must infuse into it a principle, which shall enable it to repel the emanations of evil which are also widely diffused. Singularity is to be avoided if it can be consistently with reason and justice; but when it cannot, then it becomes us to resist the promptings of the feeling which impels us to do as others do—to dare to be singular when the world is wrong; and when we become cognizant of the actual requirements of true humanity in its full development, the amount of time, wealth, and happi-

ness—of the good, true, and beautiful, now sacrificed in the world of fashion,—we shall see that it is no small part of the instructor's duty to give this faculty a wise direction, and to check its instinctive manifestation.

There are many obvious abuses against which we shall have to guard in the education of such a propensity. The habit of indiscriminate mimicry tends above all things to the depression of veneration, and worse than this, imitation is capable of becoming a powerful ally of love of approbation, in seeming to be virtuous instead of really being so.

THE FEELING OF THE LUDICROUS.

Man has been defined as "a laughing animal," and his dignity need not reject the definition, for it would scarcely compensate him for the loss of the characteristic. When the progress of years and the cares of life have somewhat sobered the spirits, who does not look back with regret to the joyous mirth of his childhood, and if he cannot return to those happy days when he himself was "tickled by a straw," delight in the hearty merriment of those with whom they are not past? One of the happy effects of the mixture of all ages in society, is the enlivening influence of the light-heartedness and gaiety of those in whom life is young, upon those whose animal spirits are no longer as buoyant as theirs.

"Laughing is good for digestion," as the old saw hath it, and "he that is of a merry heart hath a continual feast," but "there is a season for all things under the heaven." In very young children laughter is little more than the expression of a sudden feeling of happiness; in time it becomes, in addition,

the outward sign of the sense of the ludicrous, which often shows itself to a degree which demands restraint; they know how to deprecate its effects who have tried time after time to gain a child's serious attention for five minutes, but have failed as often, on account of their pupil's finding at every turn something that excites this feeling. When this happens, the teacher must studiously avoid any word, tone, or look, which can awaken a ludicrous association, and pass over without the least notice the child's attempts to break into witticism, until the work requiring attention shall be concluded. Another method was tried with a child whose mirthful mood was quite incompatible with attention to his lesson—he *could not help* laughing, he said. He was advised to jump up, run into a corner of the room, and laugh as hard as he could. He very readily obeyed, and ran laughing to his post, followed by his adviser, who, laughing herself, exhorted him to persevere,—"Oh that is not half long enough, try again." He did his best, but a few minutes were enough to bring him to his sober senses, and he returned to his lesson quite cured of his risibility.

There may be a strong sense of the ludicrous without the power of exciting it in others, which last is wit, and depends upon the combination of this sense with other mental faculties and peculiarities. In proportion to the degree of intellectual cultivation which accompanies it, will the pleasure it gives be more or less exquisite. Children therefore can seldom enjoy the higher species of wit, because their knowledge is too limited to enable them to understand it; but whenever they can they are quick to appreciate it. They are generally, however, most pleased with humour, drollery, play upon words, and the inferior kinds of wit which depend upon the power of imitation, and their own efforts at wit are for the most part of this class. The sayings of children may be accidentally witty to those who can perceive an incongruity or an unexpected relation which

is quite hidden to the children themselves. The laughter thus excited will abash a child of a timid disposition, and add to its natural reserve, while another of a different nature will be emboldened by it to the utterance of fresh conceits, or perhaps to the repetition of the same, over and over again, not doubting that the same effect of surprise and laughter will follow as at the first. When we laugh at such things we should explain to children why we do so, and not leave them with a vague impression on their minds that they have said something wrong, or else very clever. The remarks of an intelligent child of quick perception often contain, unconsciously to himself, the elements of wit. When the child, Charles Lamb, asked his sister in the Church yard, after reading the epitaphs on the tombstones which memorialized the virtues of each of the departed underneath, "and where do the *naughty* people lie?" he did not know that there was wit in the inquiry.

There is so great a charm in the sportive play of fancy and wit that there is no danger of their being neglected and undervalued, or that the native talent for them will remain undeveloped: our chief solicitude must be to keep them, even in their wildest flight, still in subjection to duty and benevolence. We must not allow ourselves to be betrayed into an approving smile, at any effusions of wit and humour which are tinctured in the slightest degree by ill-nature. A child will watch the expression of our countenance, to see how far he may venture, and if he find that he has the power to amuse us in spite of ourselves, we have no longer any hold over him from respect, and he will go rioting on in his sallies until he is tired, and seek at every future opportunity to renew his triumph. Wit undirected by benevolence generally falls into personal satire—the keenest instrument of unkindness; it is so easy to laugh at the expense of our friends and neighbours—they furnish such ready materials for our wit, that all the moral

forces require to be arrayed against the propensity, and its earliest indications checked. We may satirize error, but we must compassionate the erring, and this we must always teach by example to children, not only in what we say of others before them, but in our treatment of themselves. We should never use ridicule towards them, except when it is so evidently good natured that its spirit cannot be mistaken: the agony which a sensitive child feels on being held up before others as an object of ridicule, even for a trifling error, a mistake, or a peculiarity, is not soon forgotten, nor easily forgiven. When we wish, therefore, to excite contrition for a serious fault, ridicule should never be employed, as the feelings it raises are directly opposed to self-reproach.

The love of the ridiculous often becomes so excessive, that the mind is incapable of the effort of being serious for long together, even upon the most serious subjects. It is continually darting off in search of the ludicrous and the absurd, and the associations thus formed are most detrimental to the progress of mental and moral improvement. A peculiar gesture, the disarrangement of a collar or a cravat, the mis-pronunciation of a word, are enough to mar the effect of the most instructive and eloquent discourse. We attempt to reason, and are met by a jest, a pun, a quibble. To turn everything into ridicule is as profitless as it is wearisome. But wit should sparkle amongst the solid endowments of the mind that is fully competent to educate—there should be the power of amusing as well as that of instructing. The influence which a playful wit has over children is shown by the preference which they display at a very early age towards persons who possess it, and that which it exerts not only over them, but over all whose minds are able to appreciate it, proves it to be, when instructed by the intellect, elevated and refined by ideality, and warmed by benevolence, one of the choicest gifts to man which Nature has bestowed.

Such are the feelings which by phrenologists are termed *established*, and although the list can by no means be considered complete, yet all must admit that it contains the principal elements of our mental nature. Some of the feelings, as they are now delineated in the works of phrenologists, are no doubt too complex in their function, and will be resolved, as the science advances, into more simple elements; but still, as the uses and properties of atmospheric air were the same before it was found to consist of oxygen and nitrogen as after, so any future division or sub-division of the mental faculties will not falsify our present deductions concerning their uses and properties which we have obtained from a consideration of them in the aggregate. It is also beyond a doubt that there are some primitive feelings which are not included in the above list; but enough is not yet known of them to speak decidedly of their education: such are, the Love of Knowledge, the Love of the Past, Mental Imitation, &c. As there is a love or desire of property, so also is there a desire for mental acquirement—a love of knowledge for its own sake; and a certain diversity in the mode in which persons mentally connect themselves with the events of life,—some always living in the past, never in the present or the future—others never looking back, always forward,—point to some elemental difference for which the faculties we have named are not sufficient to account. So also there is doubtless an intuition into character, — a faculty which reads the natural language of the mental states, and which was possessed in a superior degree by such men as Shakespear, Lord Bacon, and Sir Walter Scott. But incomplete and imperfect as the phrenological classification of the feelings may be, yet, being true as far as it goes, the exposition of the principles of our nature which it furnishes is invaluable in education. To give the use of each faculty, point out the abuse of which it is

susceptible, and show in what that abuse consists, must greatly aid a judicious person practically acquainted with the management of children, and in the habit of applying principles to practice. By the assistance of a clever practical phrenologist, or by close attention to natural disposition, the proportion in which each feeling is possessed may be ascertained, and tolerably correct data obtained on which to form our system for the restraint of some feelings and the strengthening of others. It must be admitted that the faculties seldom act alone, but usually in combination with others, and some qualities of mind are of so complex a character that they could not properly be included under any of the separate heads; but still if each feeling be trained aright, the virtue which is the compound result will be certain to show itself in full strength.

The following subjects could not be properly treated under the same headings as any of the mental faculties taken separately;—Authority and Obedience, Temper, Punishment, Manners, Example :—

AUTHORITY AND OBEDIENCE.—It is desirable to leave a child as much at liberty as circumstances will conveniently admit, and to give as few commands and prohibitions as possible. Let the child's limbs and affections have full play and free scope, and let our endeavour be to assist the natural growth and enter fully into his mind and spirit. But if a command *must* be given, give it at once, as that from which there can be no appeal; the reasons for it are better given afterwards, when there can be no interested motives to prevent the child from seeing them in their proper light. Obedience must always be enforced. The penalty of disobedience must be as certain as the pain which follows the putting the hand in the fire; for a child must be taught what he will find through life—that there is a law controlling his free will for his own

good. As much as possible let a child's conduct be the result of his own free will by a judicious arrangement of circumstances about him, rather than of positive command; for what a child can be led to do of himself is much more valuable in its after result than that which is regulated by another's will. There is much in choosing just the right instant for making a demand; to stop in the midst of any interesting pursuit is always painful. Allow for infirmity of temper, and as much as possible let all feeling subside before commands are given. We may as well command a child not to feel the tooth-ache as not to feel anger and irritation. Never forget what a child must be—that is, what belongs to childhood, and exercise authority as little as possible with regard to those things which a child must necessarily grow out of in a few years.

TEMPER.—Bad temper is oftener the result of unhappy circumstances than of an unhappy organization; it frequently, however, has a physical cause, and a peevish child often needs dieting more than correcting. Some children are more prone to show temper than others, and sometimes on account of qualities which are valuable in themselves. For instance, a child of active temperament, sensitive feeling, and eager purpose, is more likely to meet with constant jars and rubs than a dull passive child, and if he is of an open nature, his inward irritation is immediately shown in bursts of passion. If you repress these ebullitions by scolding and punishment, you only increase the evil, by changing passion into sulkiness. A cheerful, good-tempered tone of your own, a sympathy with his trouble, whenever the trouble has arisen from no ill conduct on his part, are the best antidotes; but it would be better still to prevent beforehand, as much as possible, all sources of annoyance. Never fear spoiling children by making them too happy. Happiness is the atmosphere in which all good affections grow—the wholesome warmth necessary to make the heart-

blood circulate healthily and freely; unhappiness the chilling pressure which produces here an inflammation, there an excrescence, and worst of all, "the mind's green and yellow sickness—ill-temper." Make a child unhappy by continually thwarting him, chiding him, and punishing him, and ten to one he will soon show an evil temper of his own, and a distortion of his moral nature. The friction of trial and disappointment may be very well afterwards, when the character has acquired a degree of elasticity and toughness; but in tender childhood it is purely destructive. The trials of childhood do not prepare for the trials of manhood. That man is stronger to endure and overcome whose childhood has been happy and unruffled. A cheerful temper is the best friend we can set out in life with, and we have a heavy charge to bring against our mothers and nurses, if by their petulance and mismanagement they have made us part company. The virtues of self-denial and self-control are better fostered under happy than under unhappy influences; children will delight to make little sacrifices for those they love, if asked to do so in a pleasant tone; and the moral feeling will grow apace under the kindly interchange of good offices between elders and youngers; whereas, the dictatorial manner which those in authority sometimes assume, immediately gathers the frost about the young heart, and transforms every good feeling into an irresistible desire to be naughty. Bad temper, oftener than we imagine, proceeds from a lurking spirit of revenge for something ugly in our own tone or manner. Fear restrains the child from open resistance or passion; so he takes refuge in sulkiness and a general determination to be disagreeable and perverse. Many persons have a most unfortunate intonation when giving a command, injunction, or reproof—whether to their servants or children—which worse than nullifies all the good they intend. If a mother suspect this defect in herself, we beseech her to ponder

over the mischief of letting this association gain strength of herself with the wrong, resistance with the right; and carefully tutor herself till every grain of disagreeable is excluded from her method of reproving. If a mother be positively ill-tempered, the children have but a poor chance; it is next to impossible that they should not catch a malady so infectious; but only those persons who have much to do with children can know how difficult it is to control the temper at all times, and how important. Honour be to the governess who makes the daily tasks pleasant and profitable by her cheerful voice and manner, and overcomes the listlessness or fretfulness of her pupils by a happy mixture of briskness and gentleness; when perhaps, meanwhile, her own poor heart is far away, and burdened with many a sad thought. And also, honour to the mother who can bear the noisy overflow of her children's high spirits, when her own are under par, and return gentle answers to their constant importunate queries, when suffering from bodily weakness or mental anxiety.

PUNISHMENT.—The wholesome administration of punishment demands the most delicate skill and clear-sightedness, with undeviating rectitude of purpose. It is a medicine which, by too frequent use, not only loses all its efficaciousness, but injures and tends to destroy the natural functions of the mind. The mind of a young child, in a healthy state—that is, with well-balanced feelings and propensities—is naturally disposed to love goodness and hate wrong-doing, and has a sufficient rectifying power in itself to recover from slight deviations, which is only disturbed and perverted by external interference. If the undue excitement of some selfish inclination has led a child into naughtiness, the aid of the parent may be required by gentle reprimand and the contagion of kindly feeling to restore the balance of moral perception; but this done, no more is needed: the re-awakened conscience will inflict its salutary

pain, aided by the humiliation of honest shame. Whenever these best of guardians perform their part, punishment would be only injurious. The love of goodness is restored—only encouragement in the return to it is required. Let the child feel that its parent only wishes him to be good, and let him feel that as soon as he is good he has a right to be happy. As soon as ever the naughtiness subsides, and the desire for goodness returns, there should be no fear of punishment to check it; let the affectionate smile be waiting to greet its first appearance, and no grave lecture recal the sullenness that is past. This winning of children out of their infant foibles is quite different from the weak indulgence which spoils them: clogging their moral stomachs with most deleterious sweets, and destroying their appreciation of healthy food—the bread of life. There cannot be too strict vigilance on the part of parents to keep children from the path of wrong, and to draw them from it by unceasing patient efforts, when they have once relapsed. However small the sin—however even *pretty* the naughtiness may appear in its miniature proportions, let them remember it is great to them; its deadly nature is the same, and will infallibly develop itself in time. Let there be no indulgence here, let their displeasure attend every fault, but let their cordial approbation immediately accompany virtue. So that we should say, as a general rule, let there be *no* punishment—by which we mean the express external infliction of pain, either mentally or bodily—after a fault is over, while the child is yet so young as to be merely under the government of instinct and impulse, that is, perhaps, till the age of five years. There are, indeed, sometimes cases in which a child appears fixed in a state of sullenness or passive rebellion, from causes that are mainly physical, and refuses to obey chiefly from the difficulty of rousing itself out of its sluggish inertness of body; too naughty to take the refreshing run in the garden which would restore

its healthy action. It may then be well to rouse the physical energy by a vigorous shake, or even in very stubborn cases by a blow; at all events this would be much better than serious remonstrance and lecturing, where there is no capacity or inclination to listen to it—a beating down of the mind, a moral drubbing, which may give satisfaction to the provoked inflictor, but does irremediable mischief to the bewildered victim. After reason has become so much developed as to be an habitual guiding power, when transgression has become deliberate, it may be profitable to detain a child more or less in a state of mental suffering, or deprivation of happiness: it may do him good to ponder awhile over his folly and its consequences. He will feel that he has deserved pain; he will acquiesce, or may be led to acquiesce, in his own punishment. Without this acquiescence punishment can never be otherwise than injurious. It will appear merely as a tyrannical power and vengeance, and will stimulate all angry and revengeful feelings in return. As soon as the parent appears in this light of a tyrant, his moral power is lost. Rebellion, or, worse still, slavish, cowardly obedience, will ensue. He must be recognized by the child as only the administrator of the Divine law of retribution, which is written upon his own conscience, and then no evil feeling will result—no permanent evil feeling, even though the human infirmity of the parent should lead him to undue severity.

MANNERS.—Few persons in these days are so cynical as to maintain that manners are of no consequence. Though they are but the external surface of character, and therefore not of the vital importance which belongs to the inner heart and root of it, still it would be absurd to deny that the qualities of that surface do very much concern the happiness both of the individual and of society. If beauty alone were in question, (but in fact beauty is closely allied with moral health,) the outward grace of manner would deserve and repay such sedu-

lous care. The gardener's labour is not spent in vain when he cherishes into bloom merely the brilliant-tinted flower. The wise cultivator of the human plant, however, will bear in mind the analogy of nature, and will not think he can produce that beauty by painting the surface. If art can add a tint to the flower, it must be by laying no pigment on the petal, but by infusing a new chemical element into the soil, which must ascend through the pores of the stem, and be elaborated in its secret glands. And so to cultivate manners that will be really attractive, we must labour from the heart and soul of man outwards, and they in their turn will re-act upon the heart, and aid the growth and development of virtuous character; as those flowers and leaves with their polished surfaces imbibing the sun and air give back nourishment to root and stem.

Good manners should be cultivated because, first, they *are* good; they are beautiful, suitable, proper; they gratify the artistic perception in ourselves; a refined mind would prompt to elegant action in a solitary wilderness;—in the second place, because they are agreeable to others, and to give pleasure is no mean branch of benevolence, Let the best motives be present to the mind of the teachers and the taught, and the work will be incomparably best performed. Let children be trained to sit quietly, to talk gently, to eat with nicety, to salute gracefully, to help another before themselves, because it is *proper*, it is kind, it is becoming to do so; not because Mrs. Grundy will stare at them and think them naughty if they do otherwise. It is best of all to behave prettily, because it *is* pretty; it is well to behave prettily, because it will please Mrs. Grundy; the lowest motive, which leads to merely artificial and counterfeit elegance, is to behave prettily because Mrs. Grundy will think it pretty.

Politeness, which Johnson describes to be "the never giving any preference to oneself," frequently we know lies all upon

the surface; still this is better than the absence of it; for, as we have already intimated, the habitual regard to observances which are prescribed upon the principles of benevolence which is at the root of all politeness and good manners, will lead by degrees to the love and practice of benevolence itself. And when it is considered how contagious are all the feelings of our nature, whether good or evil,—how the frown will excite an answering frown, as smiles will kindle smiles—how the rude jest will provoke the insolent reply—how he that always takes care of number one, will find himself jostled by a host of equally independent units, whose bristles are roused in emulation of his own—it is evident that the well-being of society is affected in no slight degree by the regard which is paid to the outward decencies and amenities of life. Manners *(mores)* may not now mean morals, but they are the best possible substitute.

EXAMPLE.—We must here again repeat the great rule in education—Be yourself what you wish your children to be; or to express it more practically, Be yourself under the guidance of the same principles as those by which you would guide your children. There may be natural reasons why a parent cannot in all things be a pattern for his children—besides difference in age there may be infirmities and deficiencies over which he has no control; besides which, they may be differently constituted, so that the rule which is right for him may not be applicable to them. In the striving, then, after excellence, rather than in any condition of Being actually attained, he must be an example to his children, and never, through any false idea of maintaining his authority, inspiring reverence—in short, humouring his own pride, attempt to concentrate their view on himself as their beau ideal, and so heap a weight of responsibility on his own head which he is naturally incapable of sustaining.

The duty then of parents in the matter of example is two-fold. To make right principles living realities, by their own obedience to them, and to gain such an attractive power over the minds of their children, that they too shall be brought into the same subservience.

It does not necessarily follow that children should imitate their parents or instructors; they will invariably imitate those who most forcibly fix their attention. A mother or governess may be most wise, most virtuous, most everything, but if there happen to be in the nursery or neighbourhood any who will amuse their fancy with marvellous stories, answer all their questions, and invent fascinating games, these geniuses will be, in the child's judgment, authorities of a much higher order than the keepers of the law in the parlour. Superiority of mind in itself, and the tendency to quietness and reflection which the possession of knowledge gives, often add much to the indisposition of grown-up persons to amuse children in their own way; and a romping nursemaid will therefore soon obtain a hold over them which the mother fails to do. Whoever can make children the happiest, will have the most influence over them, and it is much easier to make them happy by exciting their animal spirits than by interesting them mentally. Persons of coarse, uneducated minds, generally appeal directly to these animal feelings in their efforts to amuse children, and will draw away affection and influence from the careful instructors who try to make way by delicate and less exciting means. Parents, then, must learn the art of inspiring interest in the pursuits which they themselves direct, and there must be such happy associations with all the intercourse between them and their children, that no gratifications which can be procured from other sources shall really have a counteracting charm.

It is piteous sometimes to see what a dull place the drawing-room is made to a child, and how it must soon learn to hate

the society of its parents and their friends. So long as it sits quietly and makes no noise, and looks like a little block of wood, it is called a good child, and perhaps overwhelmed with kisses,—that is to say, commended for being inanimate and indolent, and for making no use of its faculties. But as soon as it begins to grow restless, to pull about everything within reach, and to urge eagerly, and perhaps noisily, oft-repeated questions concerning the nature and reason of this thing and that;—the bell is rung, the child is considered a nuisance and given to the servant, and while its little heart is bursting with shame and disappointment, which it can only express by cries and sobs—"naughty child" is reiterated, and it is again banished to the nursery. It is in fact punished for being happy —for employing its powers—for making its own best efforts for expanding its little mind; and precisely at the moment when the faculties are in the best possible state for receiving right impressions, they are checked,—bad feelings are excited, and it is sent amongst those who may perhaps misunderstand its wishes, and thwart or punish its anxious desire to *know;* leaving the poor child with a deep and bitter sense of unjust treatment.

It is granted that children must not talk and be troublesome in company; and one use of a nursery and garden is to prevent this. There they may have full play to work off the animal effervescence in active games and bodily exercise of all sorts, and the quieter amusements should be reserved for the parlour. A supply of little occupations, adapted to his capacity, and made interesting by the explanation and occasional participation of his elders, are the best preventives to the restlessness which makes a child troublesome. And whenever a child can amuse himself without interfering with the comfort of others, it seems a pity that he should be kept to the nursery. The little creature is constantly imbibing, sideways, so to

speak, a portion of all he hears and sees, and his character is fed every instant by the atmosphere of habits and ideas around him. Can we then be too cautious with whom we place the child in contact? Surely not; and yet must we not say that, in ordinary cases, nursemaids, grossly ignorant, and with selfish feelings decidedly predominant, are the chief companions of the young in early childhood? Easy, indolent mothers think themselves fortunate when they have a nursemaid who amuses the children well, and keeps them happy all the day long without any trouble to herself: it is so much burden off her shoulders. She is a little annoyed certainly, to discover that they have caught the nurse's grammar and accent, and perhaps sets herself to work to correct this with much vigilance. She does not consider that when she has succeeded in laying a fine coat of varnish on the surface, the tone of thought and feeling which has been imbibed deeper down, lies entirely untouched. In fact, in proportion as the children are made happy out of her sight, she must be careful to watch over their moral growth, because, as was said before, a child's heart opens immediately to receive impressions from any one who makes him happy.

But if it be granted that our nursemaids are inefficient, do we find that mothers, even among the higher classes, are usually adequate to their office? If we look but to the education, the training, which young ladies commonly receive,—to their course of life at that period of existence when they ought to be qualifying themselves for the important trust which may hereafter devolve upon them,—the question answers itself. What part of their studies or pursuits bears any direct relation to the responsibility they take upon themselves? They come to the task, ignorant of the anatomy, the physiology, the mental constitution of the young being whose charge devolves upon them, and of all the most important provisions for

insuring its health and happiness. Engaged in the frivolous pursuits of the world, introduced into society at an early age, dressing, dancing, visiting—when they are called to the most momentous duties, they are obliged to rely upon an ignorant nurse, to trust to old women's tales, for what ought to have been correct knowledge. It is a fortunate circumstance in this case if the mother has sense enough to know her own unfitness, and to delegate the office to some one who is qualified; but if she has true reason to believe that she possesses the gift of making children happy, and of guiding and governing them well at the same time, it ought only to be strict necessity that prevents her being their chief and almost constant companion. Those children are much privileged who believe their mother to be a treasure of all excellence as well as their own best friend, and if she can gain, by fair means, such a compliment as a little girl of three years old paid her mamma, "You are the bestest and beautifullest of all," she will rejoice at it, and turn the conviction to good account, whatever hallucination there may be in the matter.

Teaching by bad example we believe to be a fatal error. It is often maintained that young people—that is, boys or young men—should be made acquainted with the world and its wickedness, in order that they may avoid it: as the Spartans exposed their drunken Helots to teach sobriety. This is a very dangerous experiment. Custom and example have always a tendency to become stronger than morality and principle. Under strong temptation, the mere knowledge that a thing has been done, or is done, weakens resistance, and the first step in vice is thus made more easy. After the first step, the road presents few obstacles. Keep the mind pure and in ignorance of the ways and wickedness of the world in early life at least, until the principles are fixed and the vision clear enough to see distinctly where the road leads to.

CHAPTER III.

ON THE CONNECTION OF MIND WITH ORGANIZATION. THE SUBJECTIVE AND THE OBJECTIVE.

The Brain is the organ of Mind; it is not a single organ, but many, manifesting a plurality of faculties; and vigour of function, other things being the same, is in proportion to the health and size of the organ. It has hitherto been too much the practice to consider that Education is everything, and original constitution nothing; that the mind is a sort of *tabula rasa* on which anything may be written by a careful and judicious training: but this is the fact only to a certain extent. Education can do much, but it cannot compensate for or supply the want arising from original natural deficiency. How much depends upon ourselves, that is, upon original constitution, which the Germans call the subjective element, and how much upon education, or the objective, has never yet been marked with sufficient definiteness in works on Education. In the region of the Intellect, it is true that extraordinary natural powers of mental calculation and mathematical and musical and artistic talents have been observed, and also the equally marked absence of these faculties; but the differences in our natural powers of feeling, if equally marked, have been less observed and insisted upon. It is very generally admitted that the lover's feeling is subjective, that is, has its source in himself, and not in the object; and that the *perfection* which the mother sees in her infant darling and all its

pretty ways, is in herself, and not in the child; these feelings being strong in proportion as amativeness, &c., and philoprogenitiveness are well developed; but it is not equally apparent with respect to the higher feelings of our nature, that a man feels justly or kindly, not in proportion to his familiarity with the truths of Christianity, but as the parts of the brain connected with conscientiousness and benevolence are large or small. It is not what we know, but what we feel, that usually regulates our conduct; and if what we feel depends upon the size of the parts of the brain with which the feelings are connected, it is useless to deceive ourselves by expecting from people more than their organization warrants. If the selfish feelings predominate, it is useless to expect other than a selfish person, or a superior kind of animal; the moral feelings, though weak, may restrain the propensities within the limits of law,—common courtesy and politeness and a good education may enable an individual to seem to the world all that the world requires; but yet the character at its base, is, and will continue, essentially selfish. Where the animal or selfish and the other feelings are equally balanced, then education and existing circumstances or companionship will determine which shall predominate. Society as it at present exists is organized principally upon the predominance of the selfish feelings, and ascends in feeling little above the self-regarding organs of self-esteem and love of approbation. Each person is expected as his first if not his sole duty to take care of himself. The Christian virtues are worn more for ornament than for use, and a selfish person is more in harmony with things around him, than those in whom the higher feelings predominate. It is difficult then, in ordinary society, to distinguish one class of persons from the other. Although in the home circle, the really selfish character is generally recognizable, yet circumstances may not arise even in a life-time to test such character

before the world or even to friends. As we have said before, custom, society, education, aided by love of approbation, will enable every one to talk the language of all the feelings, but the first trial would probably show that the higher feelings were by no means strong enough to influence the conduct.

As an illustration, how often do we find such persons warm in their expressions of friendship towards the prosperous, but equally cool and cautious as regards linking themselves by any ties whatever with the unfortunate; extremely ready to disapprove and blame in the day of adversity, or at the best to quietly walk away, leaving a fair field for the offices of friendship to those always unobtrusive and frequently therefore less noticed persons, whose moral feelings are strong as their moral organs are well developed. If the organ of conscientiousness is very deficient, there may be great natural kindness of heart and strong religious feeling, but there will be as great a moral blindness, as there is physical blindness where the eyes are closed; and so of the æsthetic feelings, where they are absent, the mind is closed to the perception of beauty, of perfection, and of poetry. Education can really do very little to compensate or correct nature's short-comings. It is of no use ignoring these truths, it is much better to know what we are—our weakness as well as strength,—so that we may not overrate our powers, and the blind lead the blind into the ditch.

The difference in the powers of thought are equally great with those of feeling. The objects of knowledge are ideas. Ideas however are not purely subjective or formed within ourselves. Something without ourselves which we call matter or the object—but of whose nature or essence we know nothing,—acts upon the sense, the sense upon the intellectual faculty, and the faculties are connected with different organs of the brain, the vigour of function, or the strength and vividness of the ideas, being in proportion to the size of the organs. Ideas

are thus compounded equally of the object, the sense, and the intellect, and we cannot resolve an idea so compounded into its elements, it has been well observed, "it is God's synthesis and man cannot undo it." We cannot tell what the world is, but as it is mirrored in our minds—modified by our forms of thought,—neither can thought or ideas exist except from the action of something external to ourselves; therefore Realism and Idealism is a vain distinction, having no foundation in *human* nature at least. Appearances *may* be entirely the *production of the mind* to which they appear, as the Idealists hold; or they may be the pure *presentation* of the things themselves, as believed by the Realists,—we have no means of resolving the synthesis.

It is not the intention of the present work to enter upon the subject of the Intellectual Faculties, only so far as they are connected with the brain, and differ in relative strength in proportion to the size of their organs. Our intellectual faculties give us ideas of things or individuals, and their qualities of form, size, weight, colour, order, number, and locality; they give ideas of motion or action, of comparison and causation, and of time and tune—or melody, and language; and in proportion as their material organs are well developed are our relative powers of thought. They may be partially well developed, giving genius in one direction; or they may be all well developed, giving general power of mind. We have known the organ of number so large in an idiotic boy that he could calculate faster mentally than a first-rate arithmetician could on a slate; and in the same way it may be said of all the intellectual faculties—they may be relatively well developed, or relatively deficient. Thus Form with Constructiveness and Imitation gives a talent for drawing. Add Individuality, Colour, and Ideality—it makes a Portrait painter; and with the addition to these of Locality, it makes a Landscape painter.

If any of these organs are deficient, success in these departments must not be expected, although, unless they are very deficient, mediocrity may be attained by careful training. So of all the faculties; but there cannot be a more fatal mistake than to suppose that because the powers of the mind are strong in one direction, they are equally strong in all: what is true of the organ of number in the idiotic calculator may be true with respect to the other faculties in other people; some of them may be, and often are, in an idiotic state, however relatively strong and active other faculties may be. A person may thus be very learned, may read a great deal and recollect almost all he reads, may have great power of expression both in speech and writing, and yet for want of a full development of the reflective faculties, his judgment may be rarely sound, and his opinion on many subjects worthless. Yet the person himself is seldom conscious of this; his opinion of himself being guided by the strength of the powers he has, and the relative development of his self-esteem; neither is the world generally any wiser, for its opinion is influenced by his learning and the noise he is able to make with it. There is an old proverb, however, used by Chaucer, which says, "The greatest clerks are not always the wisest men." It is asserted by Dr. Wilson, the author of a very elaborate work on the subject, and confirmed, we believe, by Dr. Brewster, that as large a proportion as one person in every eighteen is colour-blind in some marked degree, and that one in every fifty-five confounds red with green. This is owing to the small size of the organ of Colour, and all the other organs are liable to be relatively as imperfect. Yet few, we are told, are conscious of their colour-blindness; and fewer still admit that there can be any defect in any other departments of their mental vision, or that they are not quite as capable, naturally, of judging upon all subjects as the most perfect organizations around them.

The world then may be said to be manufactured within us with a perfection and vividness proportionate to the size and quality of our organs, and to no two persons, therefore, can it possibly appear alike, inasmuch as the organizations of no two persons are alike. "The eye sees only what it brings with it the power to see," both by natural power and cultivation; and as we all differ in feeling as well as in intellectual capacity, it is sheer arrogance to dogmatize and lay down the law for others. A wise man will know that it is impossible for him to say more than how *he* feels, or *how things appear to him*, on any subject; and to *insist* upon other people feeling and thinking the same, is mere folly.

In estimating the effect of the organization through which the mind acts, almost as much depends upon quality or temperament as upon the size of the organ, and there is as much difference in nervous susceptibility between individuals of the same organization, as between the thick-skinned rhinoceros and the fiery and excitable race-horse. Genius, in particular directions, may be caused by the extraordinary size of particular organs; but genius, generally, results from the superior natural degree of cerebral excitability. The power of correct appreciation, of creation, of imagination,—the inspirations of the poet and the mad man,—are but different degrees of exaltation of the same faculties—different temperings of the same spring:—

> "The lunatic, the lover, and the poet,
> Are of imagination all compact!"

says Shakspeare. Plato says, "The greatest blessings we have spring from madness, when granted by Divine bounty." It is evident he means when arising from exalted temperament; for he says, "He who without the madness of the Muses approaches the gates of poesy, under the persuasion that by means of art

he can become an efficient poet, doth himself fail in his purpose and his poetry, being that of a sane man : he is thrown into the shade by the poetry of such as are mad."

"We do not hear that Memnon's statue gave forth its melody at all under the rushing of the mightiest wind, or in response to any other influence, divine or human, than certain short-lived sunbeams of morning; and we must learn to accommodate ourselves to the discovery that some of those cunningly-fashioned instruments called human souls, (dependent both on organization and temperament,) have only a very limited range of music, and will not vibrate in the least under a touch that fills others with tremulous rapture or quivering agony."*†

Admitting then that vigour of function is in proportion to the health and size of the material organ with which the mind is connected; and that although education may do much, still more depends upon the perfection of the instrument, the deductions from these premises are of obvious importance.

* *Adam Bede.*

† The National Association for the Promotion of Social Science attends to the Objective element in human nature only, and perfectly ignores the Subjective. It proceeds altogether regardless of the true nature of the being to be influenced by its labours; although how the conditions of Social existence can be established without correct and definite knowledge of the being for whom its laws are intended, it is impossible to conceive. If the Engineer were to proceed to act in the same way in any of the departments of Physical science,—in any of the elements of fire, air, earth, or water, nothing but failure would be expected. To consider the Objective only, when success must depend entirely upon the proper adaptation of the Objective to the Subjective, must be the merest empiricism and guess-work. And yet to change its course requires the admission that mind is as much under the influence of law as matter, and this admission would necessitate a revision of the fundamental principle of our moral code. But until it is prepared to do this the Association had better drop the dignified appellation of Social Science, as applied to their well-meant and often-times useful and truthful guesses.

Education we have defined to be "the developing and perfecting of all the faculties which make a complete man," and the first requisite is a large and healthy and well-formed brain. Education here must begin before birth, for much depends upon the mental and bodily constitution of the parents. Important as this is, little attention has yet been paid to it. What little knowledge we have on this subject, has been hitherto devoted to the animal creation. Marriages are made with reference to almost every circumstance but the healthy mental constitution of the offspring. If a license be procured, Providence is supposed to take care of all the rest; and yet we are required to study God's laws, and to act in accordance with them as much in this department as in all others; and in fact we may say before all others, if we would advance rapidly towards true humanity. Miraculous intervention will no more save us here than elsewhere from the effects of our own ignorance and folly. Biography shows that most men of note in the world have owed much of their celebrity to their mothers, who have all been remarkable in their sphere.

Another essential point to be observed in relation to the connection of mind with organization, is that the brain developes itself in a given order; certain parts arriving at maturity before others. The selfish or animal feelings and the perceptive faculties, come first to maturity,—next the moral feelings,—and last of all, the reasoning powers are developed. We should in consequence be very careful not to over-work any part of the brain or mental faculty which is but imperfectly developed. Great and serious mischief has arisen, and is constantly arising, from the neglect of this law, and from ignorance of the gradual steps by which our faculties are unfolded,—it should be our effort therefore to assist and not to force their growth by giving them more exercise than their immature state will bear.

Dr. Caldwell in his valuable little work on Physical Education observes, "Parents are often too anxious that their children should have a knowledge of the alphabet, of spelling, reading, geography, and other branches of school learning at a very early age. This is worse than tempting them to walk too early, because the organ likely to be injured by it is much more important than the muscles and bones of the lower extremities. It may do irreparable mischief to the brain. That viscus is yet too immature and feeble to sustain fatigue. Until from the sixth to the eighth year of life, the seventh being perhaps the proper medium, all its energies are necessary for its own healthy development, and of that of the other portions of the system. Nor ought they to be directed, by *serious study*, to any other purpose. True—exercise is as essential to the health and vigour of the brain, at that time of life, as at any other; but it should be the *general and pleasurable exercise of observation and action.* It ought not to be the compulsory exercise of tasks. Early prodigies of mind rarely attain mature distinction. The reason is plain; their brains are injured by premature toil, and their general health impaired. From an unwise attempt to convert at once their flowery spring into a luxuriant summer, that summer too often never arrives. The blossom withers ere the fruit is formed."

Parents, then, must be satisfied to wait for the effects of the best-regulated system of training until all the faculties are matured. If a child of early age be selfish, it is not a sufficient reason for its continuance in selfishness after the period when the moral feelings, owing to greater physical advancement, act with greater strength;—neither if a child be dull and stupid, intellectually considered, is it necessary that he should remain so after the period when the reasoning powers are fully developed. We cannot look for the full fruits of judicious mental cultivation until after fifteen or sixteen years of age, when all

the feelings and mental faculties will generally have attained their natural growth and strength. The process of training which we have advocated for children, may not be so easy as the consigning them early to school; but if parents can resolve to undertake so much present trouble, and surely they ought not to shrink from it,—if they will work slowly and patiently, and not expect to reap at once the fruits of their labours, they may reckon upon a harvest which in future years shall recompense their cares a hundredfold.

An important result of the union of the mind with organization is the influence of the passions—of each feeling or group of feelings—upon the health of the body, and upon the duration of life, as well as upon our habitual cheerfulness and happiness. It is the characteristic of the propensities or selfish feelings never to be satisfied; and as to produce the same excitement the drunkard is obliged each day to increase the dram, so all our propensities,—Ambition, Love of Power, Love of Acquisition, &c., crave increased excitement to produce the same pleasure; until at last, with advanced age, such sources of enjoyment fail, and they who have trusted to them find with Solomon that "all is vanity and vexation of spirit." This is the most favourable course of the selfish feelings, when successful and pleasurably excited; but when unsuccessful in their aims, and painfully excited, then they seem to diffuse a poison throughout the whole system, to darken the mind and impair the bodily health. Unsuccessful Love, betrayed or slighted Friendship, blighted Ambition, &c., and the host of ill-feelings and passions they raise up, such as envy, hatred, malice, jealousy, anger, fear, grief, all act injuriously on the bodily system. Each passion or sentiment has its own way of affecting the body, as it is painfully or pleasurably excited. Pale with fear, sick with love, and other similar modes of expression are not merely metaphorical, any more than affections of

the heart, bowels of compassion, the breathlessness of surprise, and others, but are all truly indicative of parts or functions of the body intimately affected by mental states. The circulation, the digestion, the heart, the liver, the kidneys, are all influenced and disturbed under the excitement of passion or strong emotion. These functions also when disturbed *re-act* upon the mind. Thus Dr. Reid says, "He whose disposition to goodness can resist the influence of dyspepsia, and whose career of philanthropy is not liable to be checked by an obstruction in the hepatic organs, may boast of much deeper and firmer virtue than falls to the ordinary lot of human nature." The propensities are all liable to increase in activity till they become passions, and the temperature of passion is too hot to allow of the existence, much less the growth and healthy development of the numerous small, quiet, but not the less necessary daily virtues. Any object of desire, when such desire amounts to passion,—the etymology of which word is suffering,—whether successful or unsuccessful, wears both mind and body. Hope and fear are then alternatively so strong, that we may bid farewell to all mental tranquillity; and when want of success brings disappointment, health gives way, and the springs of life are poisoned:—

> "Thus the warm youth,
> Whom love deludes into his thorny wilds,
> Through flowery—tempting paths, or leads a life
> Of fevered rapture, or of cruel care;
> His brightest aims extinguished all, and all
> His lively moments running down to waste."—THOMPSON.

On the contrary, a very different state of both body and mind attends the activity of the unselfish feelings. When they habitually predominate, a constant and almost unvarying cheerfulness is the result—a cheerfulness which no grief or trouble

or misfortune can long depress. Mind and body then work smoothly together, and the good or bad events that fortune brings upon us, are felt according to the qualities that *we*, not *they*, possess. The subjective overpowers the objective, and such persons are said to be constitutionally happy. Poets and Philosophers all bear witness to this habitually sunshiny cast of mind; thus Pope says:—

> "What nothing earthly gives, or can destroy,
> The soul's calm sunshine and the heart-felt joy,
> Is virtue's prize."

"Love, hope, and joy," says Haller, "promote perspiration, quicken the pulse, promote the circulation, increase the appetite, and facilitate the cure of diseases." "A constant serenity, supported by hope, or cheerfulness arising from a good conscience, is the most healthful of all affections of the mind," says Dr. Mackenzie; and again, Dr. Sweetzer says, "Let me remark, that all those mental avocations which are founded in benevolence, or whose end or aim are the good of mankind, being from their very nature associated with agreeable moral excitement, and but little mingled with the evil feelings of the heart, as envy, jealousy, hatred, must necessarily diffuse a kindly influence throughout the constitution."

If then we trust to find our happiness in the indulgence of the selfish feelings, even if successful in our aims, the happiness is but transient, and as life advances we find only vacuity or disappointment, and our way to the tomb is cold, dark, joyless, and merely vegetative. On the contrary, where the moral, the æsthetic, the religious feelings have been duly cultivated and predominate, happiness, not so intense, but more enduring,—calm, tranquil, and serene, increases as we grow older; passion has ceased, the propensities are all quiet or under due control, health and contentment reign in body and mind, and at last in "the soul's calm sunshine" we fall asleep.

The object then of moral training is the habitual predominance and activity of the higher and unselfish feelings; and we cannot begin this most important portion of Education too early.

CHAPTER IV.

THE EDUCATION OF THE INTELLECTUAL FACULTIES.

The education of the Intellectual faculties is no part of the object of the present work. I shall make, therefore, only two or three remarks that appear to us of considerable importance.

Memory, Imagination, Perception, Conception, Judgment, are not primitive mental faculties, but mere modes of action of all the primitive faculties, and the intellect can only be properly trained by appealing to the primitive faculties themselves. If all the mental faculties were cultivated in the same direct way. and with the same assiduity as Tune, we should soon see a different result to the one usually attained.

We must be careful not to lose the end of the cultivation of the intellect in the means we take to acquire it. Thus, as Mr. Combe says, we must have "an early conviction that man is made for action; that he is placed in a theatre of agents, which he must direct, or to which he must accommodate his conduct; that everything in the world is regulated by laws instituted by the Creator; that all objects that exist, animate and inanimate, have received definite qualities and constitutions, and that good arises from their proper, and evil from their improper application." These are the proper objects or ends of knowledge, and it must always be borne in mind that reading, writing, arithmetic, languages, and mathematics, disconnected from their application to realities, though highly useful in exercising the mental faculties and in preparing the mind to receive know-

ledge, are not *knowledge*, but the mere instruments of acquiring it, and it is only in such a light that they should be regarded. If a boy's time and attention be engrossed by the acquisition of these mere instruments of learning, as the case has hitherto too much stood, it is a chance but that he may lose all taste for the knowledge which they are to fit him for acquiring. Let him be introduced into the kingdom of nature itself, and he will imbibe a taste for, and love of knowledge, which will always remain with him, and which will make him eager to acquire the means of obtaining it.

The mind having become acquainted with the existences around, their properties, their relations—being stored with the facts of natural history and science,—having observed the motions that are going on around, physical, chemical, and vital—it will begin to inquire into their causes, and the reflective powers will come into more especial operation. The study of science may now be entered upon, the knowledge acquired arranged under its proper heads, and each fact placed in the department to which it belongs. A clear and concise arrangement for this purpose has been given by Dr. Arnott, in the "Table of Science," contained in the Introduction to his Physics. It is of great consequence that both teachers and pupils should carry in their minds a clear conception of the general field of human knowledge, and of the comparative importance of its several sub-divisions; and perhaps, as he affirms, this is the most valuable single acquirement that the mind can make. It is because I am so decidedly of this opinion that I have introduced any allusion to the Intellect in this work. The field of literature gets larger and larger, and young minds start without any chart for their guidance through the weary waste. It is most important to all further attainments that we should first possess ourselves of the simple fundamental principles in all the great departments of science. Dr. Arnott's

table enables us to get a clear view of where these are to be found; we shall therefore give it here, with the substance of the valuable remarks attached to it:—

"TABLE OF SCIENCE.

1. PHYSICS.	2. CHEMISTRY.
Mechanics,	Simple substances,
Hydrostatics,	Mineralogy,
Hydraulics,	Geology,
Pneumatics,	Pharmacy,
Acoustics,	Brewing,
Heat,	Dyeing,
Optics,	Tanning,
Electricity,	&c.
Astronomy,	
&c.	

3. LIFE.	4. MIND.
Vegetable Physiology,	*Intellect.*
Botany,	Reasoning,
Horticulture,	Logic,
Agriculture,	Language,
&c.	Education,
	&c.
	Motives to action.
Animal Physiology,	Emotions and Passions,
Zoology,	Justice,
Anatomy,	Morals,
Pathology,	Government,
Medicine,	Political Economy,
&c.	&c.
	Natural Theology.

5. SCIENCE OF QUANTITY.

Arithmetic,
Algebra,
Geometry,
&c."

"Supposing *description of particulars*, or *Natural History*, to be studied along with the different parts of the *System of Science* sketched in the table, there will be included in the scheme the whole knowledge of the universe which man can acquire by the exercise of his own powers; that is to say, which he can acquire independently of a supernatural *Revelation*. And on this knowledge all his arts are founded,—some of them on the single part of Physics, as that of the machinist, architect, mariner, carpenter, &c.; some on Chemistry (which includes Physics), as that of the miner, glass-maker, dyer, brewer, &c.; and some on Physiology, (which includes much of Physics and Chemistry), as that of the scientific gardener or botanist, agriculturist, zoologist, &c. The business of teachers of all kinds, and of governors, advocates, linguists, &c. &c., respects chiefly the science of mind. The art of medicine requires in its professor a comprehensive knowledge of all the departments.

"As the sciences are all intimately connected with each other, great advantage must result from studying them in the order above given,—for *Chemistry* cannot be well understood without a previous knowledge of *Physics;* and *Life*, consisting of Animal and Vegetable Physiology, is a superstructure on the other two, and cannot be studied independently of them. This method of proceeding, therefore, will prevent repetitions and anticipations, and considerably diminish the labour of acquirement.

"It thus appears that the *Science of Nature* may be considered as a continuous and closely connected system of history, which to be clearly understood must be studied according to the natural order of its parts, just as any common history must be read in the natural order of its paragraphs. But sô little has this been known, or at least acted upon, in general, that perhaps no other human plans formed with one object, have

been so dissimilar and inconsistent as the common plans of education.

"The notions on education prevalent in the world until recently, have been as erroneous with respect to the comparative importance of different branches of knowledge as with respect to the order of study. Thus at many of our famed Schools, and even Universities, the attention has been directed almost exclusively either to *Languages* and *Logic*, or to *Abstract Mathematics;* the preceptors seeming to forget that these objects have no value but in their application to Physics, Chemistry, Life, and Mind. The reason for bestowing much attention on the Greek and Roman languages was good some centuries ago, because then no book of value existed which was not written in one of these languages; but now the case is completely reversed, for he who learns almost any matter of science from old books is learning error, or at the least, knowledge far short of modern erudition. As to the higher mathematics, again, while they merit great honour, as being the instrument by which many useful discoveries have been made, and the conjectures of powerful minds have been confirmed, still a very deep investigation of them is neither possible to the generality of men, nor if it were so, would it be of utility. The mode of proceeding, then, to which we have alluded, is just as if a man, to whom permission were given to enter and use a magnificent garden, on condition of his procuring a key to open the gate, and certain measures to estimate the riches contained within, should waste his whole life on the road in polishing one key, and procuring others of different materials and workmanship, or in preparing a multiplicity of unnecessary measures. This and many similar errors, arise from persons not being in general taught to carry in their minds a clear conception of the general field of human knowledge, and so of the comparative importance of the different sub-divisions,—the

possession of which conception is perhaps the most valuable single acquirement which the mind can make. He whose view is bounded by the limits of one or two small departments, will probably have very false ideas even of them, but he certainly will of other parts, and of the whole; so as to be constantly exposed to commit errors hurtful to himself or to others. His mind, compared to the well-ordered mind of a properly educated man, is what the mis-shapen body of a mechanic, crippled by his trade, is to the body of the active mountaineer, or other specimen of perfect human nature.

"We now proceed to remark, that by arranging science according to its natural relations, and therefore so as to avoid repetitions and anticipations, a very complete system might be exhibited in small bulk, viz., in five volumes, of which the separate titles would be, 1st, *Physics;* 2nd, *Chemistry;* 3rd, *Organic Life*, or *Physiology;* 4th, *Mind;* and 5th, *Measures* or *Mathematics.* From such works, with less trouble than it now costs to obtain familiarity with one new language, a man might obtain a general acquaintance with science. And such is the close relation of the departments of science with each other, that consummate skill in any one may generally be acquired more easily, by first studying the whole in a general way, and then applying particularly to that one, than by fixing the attention from the beginning upon the one more exclusively. The study of Anatomy thus becomes very easy to him who has first studied Physics.

"Were such elementary treatises once in existence, they might be maintained complete by a periodical incorporation of new discoveries; and if furnished with correct and copious references, they might form an index to the whole existing mass of knowledge. This *Book of Nature* would be of more value to the world than any other conceivable institution for education, for it would convert the minds of millions into

intellectual organs of advancement; while in the crowd, many would probably be found in every age, as highly endowed by nature as any that have yet appeared along the extended stream of time."

It is scarcely possible that an individual thus introduced to the world and to himself, should not acquire a taste for knowledge and a thirst for information. The principles of science are now so much simplified, that they may be made comprehensible even to ordinary understandings, and neither sex should be excluded from the intellectual tastes and enjoyments to which such knowledge must lead.

The *Science of Physics*, or *Natural Philosophy*, explains the causes of the phenomena of the material world, and furnishes never-failing subjects of interesting inquiry—all the ordinary occupations of life, all that is going on in the world of nature around us are, in fact, series of experiments in Natural Philosophy, which may be explained and made interesting to children at a very early age. The reasoning powers may be thus directed to all the changes that are going on around, the causes of most of which are easy of explanation, and may be illustrated without difficulty by simple experiments.

Chemistry shows us how all the different kinds of matter go to form the endless variety of substances on the face of the earth.

Life, introduces us to the animal and vegetable kingdoms, with their different divisions and classifications. It explains the principles of vegetation, and gives to the garden, to the flowery mead, and to every hedge and bank a ten-fold interest. It introduces us to the wonderful structure of our own frames, to that of animals and their comparative anatomy, to the laws of health, to all the phenomena of sensation, self-motion, growth, decay, death, &c., and to all that we as yet know of their causes.

The Science of Quantity or the *Mathematics*, gives us rules for applying the measures or standards that express quantity, and for comparing all kinds of quantities with each other.

The study of *Mind*, the most important of all, introduces us to ourselves; it makes known to us our feelings and intellectual faculties,—their character and nature,—the end they are intended to answer, *i.e.*, their use, and it also explains their abuse,—it shows their proper and legitimate sphere of action, and the relation they bear to things and circumstances—and ultimately, how they may all be used so as to insure to their possessor the largest return of happiness of which his nature is capable. This knowledge is simple, as we have endeavoured to show in the foregoing part of this work, and may early be brought home to the mind of a child; he may be made to understand the nature of his faculties,—he may be led to see clearly the distinction between the selfish feelings and those that tend to the happiness of others, and thus learn to analyze the motives of his actions, and become ashamed of such as are purely selfish. No kind of knowledge can be so calculated to prevent the abuse of the faculties, and to assist the teacher in moral training, as such a knowledge of self.

This is a sketch of the education which the Intellectual Faculties must receive, if we would exercise them all, and upon their proper objects. In this manner the nature and properties of all things around—their relation to ourselves and happiness, will be learned, and in a manner that cannot fail of being pleasurable rather than painful and compulsory. Dr. Arnott beautifully observes with reference to the department of Physics—"The greatest sum of knowledge acquired with the least trouble, is perhaps that which comes with the study of the few simple truths of Physics. To the man who understands these, very many phenomena, which to the uninformed appear prodigies, are only beautiful illustrations of his fundamental

knowledge,—and this he carries about with him, not as an oppressive weight, but as a charm supporting the weight of other knowledge, and enabling him to add to his valuable store every new fact of importance which may offer itself. With such a principle of arrangement, his information, instead of resembling loose stones or rubbish thrown together in confusion, becomes as a noble edifice, of correct proportions and firm contexture, and is acquiring greater strength and consistency with the experience of every succeeding day. It has been a common prejudice, that persons thus instructed in general laws had their attention too much divided, and could know nothing perfectly. But the very reverse is true; for general knowledge renders all particular knowledge more clear and precise. The ignorant man may be said to have charged his hundred hooks of knowledge, to use a rude simile, with single objects; while the informed man makes each support a long chain, to which thousands of kindred and useful things are attached. The laws of Philosophy may be compared to keys which give admission to the most delightful gardens that fancy can picture; or to a magic power, which unveils the face of the universe, and discloses endless charms of which ignorance never dreams. The informed man, in the world, may be said to be always surrounded by what is known and friendly to him, while the ignorant man is as one in a land of strangers and enemies. A man reading a thousand volumes of ordinary books as agreeable pastime, will receive only vague impressions; but he who studies the methodised *Book of Nature* converts the great universe into a simple and sublime history, which tells of God, and may worthily occupy his attention to the end of his days."

CONCLUSION.

It has been the endeavour in this work to associate the rules of practical education with the principles of what we believe to be the truest philosophy of the human mind that has yet been obtained. Phrenology, it is true, is yet an imperfect science. In its details it has yet to undergo many corrections; it needs much of expansion, and much of simplification. We believe, however, that its delineation of the powers of the mind, is so faithful and comprehensive, that it may legitimately be made the basis of a system of education. And we are most desirous of communicating our own strong conviction that the main doctrine of Phrenology—namely, that the mind is connected with the organization of the brain, and is strong, both in intellect and feeling, in proportion as the brain is perfect, and that, consequently, the mind can only be improved by improving the cerebral organization—is essential to a right understanding of the work of education. This work can never be effectually performed till every one of the faculties of the mind receives its distinct exercise and cultivation; the knowledge of the anatomy of the mind is as necessary to every parent and instructor as that of the body to the physical operator. It is of little use to treat vaguely of the metaphysical subtleties of the Will, the Memory, the Imagination. We must penetrate to the elements of which the human character is constituted, that we may afford to each that peculiar kind of nourishment and exercise by which alone these individual functions can be developed. If human beings were all born according to the type of perfect humanity, one rule of education would apply

to all—the same spiritual food would be assimilated by each, and nourish him to the full measure of his mental stature. But we know that infants are born with the miserable consequences of their progenitors' sins stamped upon their constitution. Minds are crippled and distorted as well as limbs, and as it would be of no use urging a child to walk if he were lame, or to see if he were blind, it is equally useless to preach the doctrines of morality and piety where there is no intellect to comprehend, nor heart to feel them. There are indeed the elements of that comprehension and feeling in every human being, but they may be so small as to be incapable of healthy action. Must we, then, cease to preach righteousness to them? By no means; give them every chance, by placing the spiritual food within their reach, in case the stimulus of extraordinary circumstances should quicken their powers to the capacity of assimilating it; but we must, at the same time, act upon their lower natures by direct means of repression and encouragement adapted to the separate requirements of each of their superabundant or defective organs. If there be but one portion of the brain in excess, or greatly deficient, there will be a mysterious difficulty in education, for which an experienced phrenologist will account at a glance: and surely artificial aid can be rendered more effectively with a clear knowledge of the evil than by working in the dark. Small, indeed, is the aid that can be rendered, and it is another great use of phrenology to prevent the discouraging disappointment which attends so many benevolent but ill-directed efforts to improve mankind.

It seems to many degrading to the mind to speak of its connection with material organization; but how can that be if it is ordained by the Divine Creator? We have only to watch and endeavour to imitate His mode of operating, and not intrude our prejudices, which are the fruits of ignorance. It is seen through the whole analogy of nature that higher forms

of being are developed out of lower; mind appears as the crown of creation, only associated with the greatest perfection of material organization. We do not say God *could* not have given a soul to a stone, but He *has* given it only to a substance of the most delicate and intricate construction. The more perfect that construction, the more perfect is the mind. What the mind is we yet know not, nor of what development it is capable; but we know that it can grow,—it can advance to higher stages of being, only through the perfect action of all its present functions, as exercised through, and by means of, its material organs.

Let our efforts, then, be first directed to growing a healthy body and brain—*mens sana in sano corpore*—and when we have a healthy and strong organ, then will be time enough to set them seriously to work. It will be better that what is usually called "schooling" should not commence before ten years of age, and that there should be no steady continuous application before twelve. From twelve to fifteen or sixteen years of age, a boy will learn much better all that is required from him at school, than if his faculties had been previously tasked when they were yet in a weak and immature state. Keep children *healthy* and *happy* up to that age, and we need have no solicitude about their learning.

It will be seen that by Education we mean something very different to what is often understood by it. It is usually thought to be that which will best enable a person to get on in the world, which will make him a good man of business—clever in his profession—to the end that he may obtain wealth, and place, and the consideration in society of which they are the means, without regard to the relation which these things bear to real happiness. Our object, on the contrary, is the development and proper direction of all the faculties, and especially to give the predominance to those that distinguish us

from the lower animals. In proportion as our system shall tend to the advancement of the higher humanities, shall we secure the happiness of the pupil. Happiness derived solely from the propensities is not above that which the brutes enjoy. The majority of mankind seek wealth. This is their poetry and their religion; for what a man really worships,—what he most reveres, is, in fact, his god. We may have all that wealth can bestow, yet, under the dominion of the propensities and merely self-regarding sentiments, we shall be constrained to confess with Solomon that all is vanity. That there is still so much misery in the world is owing to this fact, that our aims are misdirected, and that we seek our happiness in the wrong direction. We must ascend step by step towards the development of our higher nature, and as we rise we shall become more and more independent of wealth and of the world. From the selfish and self-regarding feelings we rise to a sense of what is due to others; the requirements of our moral nature come into play; we have pleasure in our duty, and in doing that which is right and kind. The next step is towards the Æsthetic; but in order to cultivate the poetry of our nature, to have a full sense of the beautiful, we must be temperate in all things, especially in mere animal gratifications; we must emancipate ourselves from the dominion of the propensities; for we must avoid all passion and disturbing influences, and this is impossible so long as any of the lower feelings predominate. Through the Moral and the Æsthetic we reach the last step in our progress—a strong and well-directed Religious feeling. We become convinced that God is our Father, and that we have but *to learn* and *to obey*, and thence comes a Faith, equal to all trial,—a Faith amounting to certainty that under the Providence of God all things must work together for good.

The great secret of happiness is constant and well-directed

occupation. Enjoyments based upon the selfish feelings are always liable to fail, but when dependent upon our higher feelings, if deprived of one thing we can always turn to another,—a hundred other sources of happiness being open to us. The enjoyments from the selfish feelings grow weaker and weaker with each repetition—those from the higher stronger and stronger, and each year thus adds to our capabilities of enjoyment. The happiness from the higher feelings is always cheap; like air and water it everywhere surrounds us, for it is what *we* are, not what our circumstances are, upon which it depends. It is true the estate may not be ours, with the care and trouble which its management entails, and the pride and vanity which its possession gratifies; but the landscape is ours, and we are spiritually in possession if not materially. As Emerson says, "The charming landscape which I saw this morning is indubitably made up of some twenty or thirty farms. Miller owns this field, Locke that, and Manning the woodland beyond. But none of them owns the landscape. There is a property in the horizon which no man has but he whose eye can integrate all the parts, that is, the poet. This is the best part of these men's farms, yet to this their land-deeds give them no title."

> "If solid happiness we prize,
> Within our breast the jewel lies,
> And they are fools who roam."

If we would be happy it must be in the alternate exercise of *all* our faculties upon their legitimate objects, and the Creator has placed this source of the highest happiness more within the reach of all than they who imagine it to consist in wealth, or what mere wealth can bestow, would at first suppose. It must be confessed that we rate the civilization of the present age as still low and barbaric. The great mass of

mankind are still in ignorance, and poverty, and slavery. It is true they are emancipated from the slavery of man to man, but they are no less the slaves of the greatest of all taskmasters—their necessities; and the majority of both rich and poor are still under the dominion of their propensities, and trusting to the selfish feelings alone for their happiness. From ignorance of their physical and organic structure, they are continually pushing the indulgence of such feelings beyond the bounds of health, and thus entailing numerous evils upon themselves, society, and their offspring. From the inordinate pursuit of riches, and the senseless desire of that distinction to which they give birth, arise a vast load of the evils which afflict them; and while a few obtain these objects of ambition, thousands slave out a miserable existence.

But everywhere we see the dawn of a better day. On all sides are the signs of rapid development. It has taken thousands of years to arrive at our present stage, and it may perhaps take thousands more to bring man to the perfection of which his nature is capable; but hundreds will probably be sufficient to place him in a very advanced position to any which he has hitherto occupied. Let us not, however, be too sanguine, for we have to await patiently the growth of the material organs upon which the strength of the higher mental feelings depends. If all things were favourable to this growth, it must still take many generations in the mass of mankind. It is not aristocratic or democratic institutions, neither monarchial nor republican, that measure progress, but this growth of the higher mental faculties. The civilization of antiquity was the advancement of the few and the slavery of the many—in Greece 30,000 freemen and 300,000 slaves—and it passed away. True civilization must be measured by the progress not of a class or nation, but of all men. God admits none to advance alone. Individuals in advance become martyrs—

nations in advance the prey of the barbarian. Only as one family of man can we progress. But man must exist as an animal before he can exist as a man; his physical requirements must be satisfied before those of mind; and hitherto it has taken the whole time and energies of the many to provide for their physical wants. Such wants have spread mankind over the whole globe—the brute and the savage have disappeared before the superior race—the black blood of the torrid zone has been mixed with the white of the temperate, and a race capable of living and labouring under a zenith sun has been formed, and all seems to be preparing for a united movement onward. The elements have been pressed into our service, the powers of steam and electricity would appear boundless, and science has given man an almost unlimited control over nature. The trammels which despotism have hitherto imposed upon body and mind have been thrown off, and constitutional liberty is rapidly and widely spreading. The steam-ship and railway, and mutual interests in trade and commerce, have united nation to nation, and the press has given one mind and simultaneous thought to the whole community. Power there is in plenty for the emancipation of the whole race; since the steam-engine and machinery may be to the working classes what they have hitherto been to those classes above them. All that is wanted is to know how to use these forces for the general good. The powers of production are enormous: we have but to *organize them*, and justly to distribute the produce. But this cannot take place under the direction of the selfish feelings alone. While we are scrambling only for individual good, physical science may advance, and our power over nature may increase, but mankind can make little progress. It is from within now that we must look for change, for when education, based upon correct knowledge of our constitution, shall have raised the man, there will be found no impediment to the advance of the

whole race to all that is necessary for the enjoyment of the highest pleasures of which his nature is susceptible. In proportion as the higher feelings of our nature gain strength and predominate, and the law of universal brotherhood is written on the heart, and not merely upon the tongue,—in proportion, in fact, as real Christianity prevails,—the petty distinctions of a savage age which form the present scale of society will disappear, and we shall no longer seek to be distinguished by mere wealth and external advantages, gained at the expense of the excessive labour of others, but for the supremacy in us of all that distinguishes us from the brutes; for all that saves toil, instead of increasing it, and that affords time to every man for the development of high moral and intellectual power. Distinction will be based upon worth alone, and we shall bow to an aristocracy of nature, of which the present is but the symbol. If God gives us superior abilities, we shall not glorify ourselves, but Him, and hold them in trust for the good of mankind; and wherever superior worth and talent are recognized, there will be acknowledged the future Noble—his badges not stars and garters, but the unmistakeable expression of nobility which habitual obedience to that which is true and good and beautiful invariably bestows.

Everywhere in the history of the race do we trace the divine law of Progress that makes the coarser and baser material the foundation for the finer and nobler. In the early ages of the world man's mental state required to be fitted to his physical condition. He had the world to people and subdue; he had to compel the stubborn earth to yield him sustenance; he had to defend himself from the attacks of, and to prey in his turn upon, the animal tribes who were its original occupiers; and it was necessary, therefore, that great activity should pervade the self-preserving organs. Hence the excess of selfishness and what is called human depravity. It would have been worse

than useless to have given high moral, æsthetic, and intellectual aspirations, when the sweat of the brow through the livelong day was required to supply the wants of the physical nature. Such aspirations ungratified could then as now only be a source of misery and discontent. As geologists show the formation of the earth to have been gradual, layer after layer being added, more perfect plants, and animals of a higher order of feeling and intelligence appearing, as the world was prepared for them; so has the mind of man been developed, region added to region, as preparation has been made for its activity and legitimate exercise. And who shall say that even the best specimen of mankind has yet reached the last development which our race is to attain even upon this earth? There appear to be rudimentary organs sufficiently developed in some individuals, when excited by mesmerism, to point to a higher order of intelligence than man has yet attained. They appear to put us in relation with the general mind of mankind; so that when steam, electricity, and machinery shall have annihilated material space and time, and when also we shall have made a great moral advance, it may be that these at present undeveloped faculties will enable us to become all-knowing and intelligent as regards what then exists, or ever has existed in the mind of man. But even if this were speculation, all history and experience—noting, as they do, an actual advance notwithstanding much seeming local retrogression,—confirm the hope we should indulge from the nature of man himself, and point to a time when the faculties he now undoubtedly possesses being fully developed, and the powers of nature being brought to their greatest possible subservience, the earth shall become the scene of a happiness such as the imagination has hitherto conferred upon heaven alone. The very nature of man's reason, the necessity that exists for his choosing good and eschewing evil, all must act as unerringly

towards his advancement as the laws of gravitation to keep the earth together. Whatever is opposed to the just and good must disappear, and the kingdom of God—the empire of the true and beautiful—in the end, universally prevail.

J. S. LINWOOD, HERALD OFFICE, COVENTRY.

